~01.

VIE
DE JÉSUS,

OU

EXAMEN CRITIQUE DE SON HISTOIRE,

PAR LE DOCTEUR

DAVID FRÉDÉRIC STRAUSS,

TRADUITE DE L'ALLEMAND SUR LA TROISIÈME ÉDITION

PAR

E. LITTRÉ,

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.



TOME PREMIER

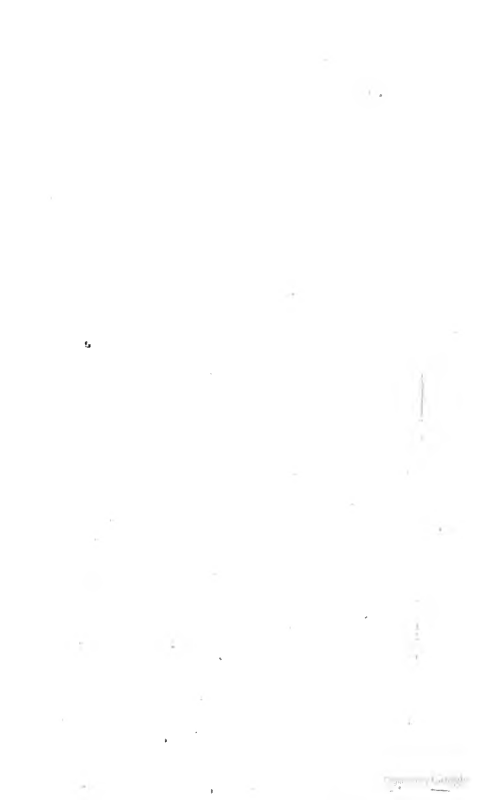


PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1839.



VIE
DE JÉSUS.

TOME I.



PARIS. IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
Rue Jacob, n° 30.

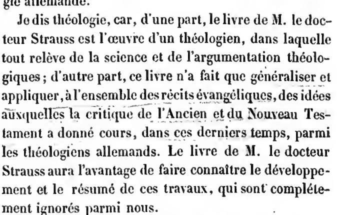


AVERTISSEMENT.

*

Le livre de M. le docteur Strauss *Sur la vie de Jésus* a excité l'attention de l'Allemagne savante. Trois éditions de cet ouvrage considérable ont été faites dans le court intervalle qui s'est écoulé de 1835 à 1838. J'ai pensé qu'un pareil travail méritait d'être mis sous les yeux du public français, et que les personnes qui s'occupent des matières religieuses avaient intérêt à connaître le résultat des dernières recherches de la théologie allemande.





Je dis théologie, car, d'une part, le livre de M. le docteur Strauss est l'œuvre d'un théologien, dans laquelle tout relève de la science et de l'argumentation théologiques; d'autre part, ce livre n'a fait que généraliser et appliquer, à l'ensemble des récits évangéliques, des idées auxquelles la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament a donné cours, dans ces derniers temps, parmi les théologiens allemands. Le livre de M. le docteur Strauss aura l'avantage de faire connaître le développement et le résumé de ces travaux, qui sont complétement ignorés parmi nous.

Le titre de *Vie de Jésus* n'est pas exact, ainsi qu'on l'a reproché à M. le docteur Strauss, qui en est convenu lui-même. En effet, l'auteur s'occupe, non de la vie de Jésus, mais des récits évangéliques, dont il examine la valeur historique. C'est dans ce cercle que s'est ren-

fermé M. le docteur Strauss; pour chaque récit en particulier, il soumet successivement au jugement de la critique l'opinion des théologiens orthodoxes et l'opinion des théologiens rationalistes, et, après les avoir condamnées l'une et l'autre, il y substitue l'opinion des théologiens qui regardent ces récits comme des mythes, c'est-à-dire comme le produit des sentiments, des idées, des croyances qui prédominaient au sein de la première communauté chrétienne. On trouvera, dans le commencement du livre, l'explication détaillée de ce que les théologiens allemands entendent par mythe évangélique; en attendant, on peut résumer en une seule phrase toute la doctrine de M. Strauss. Suivant lui, Jésus ayant inspiré pendant sa vie et laissé après sa mort la croyance qu'il était le Messie, et le type de Messie existant déjà dans les livres sacrés et dans les traditions du peuple juif, il se forma, parmi les premiers chrétiens, une histoire de la vie de Jésus où les particularités de sa doctrine et de sa destinée se combinèrent avec ce type, et qui passa par des modifications successives jusqu'au moment où elle fut définitivement fixée dans les évangiles canoniques.

On voit par là que M. le docteur Strauss n'a ni écrit ni voulu écrire la vie de Jésus, comme par exemple M. Salvador l'a fait récemment parmi nous, et il s'est borné à rechercher jusqu'à quel point les évangiles contiennent de l'histoire réelle. Néanmoins, toutes les fois que l'occasion s'en présente, il met en relief la puissante action religieuse de Jésus sur ses contemporains et sur la postérité, action qui, dans un temps où domi-

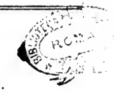
nait la croyance au surnaturel, fut, suivant M. Strauss, la cause de la production de tous les mythes.

Je n'ai rien à dire sur la traduction, sinon que je l'ai faite très fidèle, et en même temps que j'ai essayé de la rendre claire malgré les difficultés du sujet et surtout malgré les difficultés de la phraséologie philosophique allemande, dont M. Strauss fait un fréquent usage.

M. le docteur Strauss cite un grand nombre de passages grecs et quelques passages hébraïques qu'il intercale en original ; j'ai traduit ces passages pour la commodité du lecteur, mais en même temps j'ai laissé subsister le texte, afin que les personnes qui entendent les langues savantes eussent sous les yeux tous les éléments de la discussion.

Cette traduction était commencée lorsque la troisième édition du livre de M. Strauss est venue entre mes mains. En conséquence elle ne reproduit cette troisième édition qu'à partir de la page 241. Dans ce qui précède j'ai néanmoins intercalé un chapitre ajouté par M. Strauss, et une addition qui m'a paru importante, de sorte que les différences entre la traduction et la troisième édition sont réduites à peu de chose.





PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

J'étais occupé de la composition de mes écrits polémiques, dont le second volume devait être consacré à l'examen, par ordre de matières, des objections présentées, dans des écrits étendus, contre certains points de ma critique évangélique, lorsque j'ai été interrompu par la nécessité de publier une troisième édition de *la Vie de Jésus.* J'ai transporté, dans l'ouvrage même, la discussion avec les adversaires les plus considérables, et, par conséquent, j'ai rendu superflue la continuation ultérieure de mes écrits polémiques.

On trouvera que je n'ai pas traité légèrement les objections de mes adversaires; loin de là, je me suis pénétré de toute la force et de toute l'importance de leurs arguments, pour faire, sans ménagements, des corrections là où ils me paraissaient avoir raison, mais pour persister, avec plus de constance dans mes premières opinions là où ils ne les avaient pas ébranlées. Je me suis efforcé d'apprendre de chacun d'eux autant que possible. J'ai déjà déclaré ailleurs combien je dois, sous ce point de vue, à De Wette. Neander, dont le sens moral est si profond, m'a souvent aidé à trouver l'unité que les oppositions m'avaient cachée; d'un autre côté, je dois dire que lui ne tient pas toujours, devant l'unité, assez compte des oppositions. Mais combien la réserve avec laquelle il retient ce qui est ancien, la sin-

cérité avec laquelle il reconnaît ce qui est douteux, combien enfin son amour désintéressé de la vérité ne fait-il pas honte au zèle trouble de ceux qui, comme Hoffmann, se montrent partout moins occupés à découvrir ce qui est vrai qu'à tenir leur promesse présomptueuse de ne pas céder un pouce de terrain à leur adversaire. Cependant je suis redevable à ce critique instruit et sagace de plusieurs rectifications, surtout dans l'histoire de l'enfance ; j'ai aussi rencontré plusieurs justes observations dans Kern, malgré son ton doctoral et boursouflé. Et Tholuck, qui embrasse toutes choses, mais dont la démarche est parfois incertaine, m'a fourni, çà et là, quelque aperçu plus juste. L'écrit même de Theile, quoiqu'informe et dicté, en partie, par la passion, ne m'a pas été sans utilité. Le livre d'Osiander est le seul où, au milieu des fumées de l'encens et de l'adoration, je n'ai pu trouver aucune lumière, aucune du moins qu'il n'eût pas empruntée à des prédécesseurs plus habiles que lui. Le livre de Weisse sur l'histoire évangélique, que j'ai accueilli comme une apparition satisfaisante à beaucoup d'égards, a été publié trop tard pour servir à l'amélioration de mon premier volume.

Le *Commentaire* de De Wette et *la Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième évangile; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet évangile et la créance qu'il mérite: de là dépendent plus ou moins les changements que cette nouvelle édition présente. Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas. Les caractères de ce qui est

digne de foi et de ce qui ne peut être cru, de ce qui s'approche et s'éloigne de la vérité, se heurtent et se croisent d'une façon si singulière dans cet évangile, le plus remarquable de tous, que, dans la première rédaction de mon livre, j'avais, avec le zèle d'une polémique exclusive, mis uniquement en évidence le côté défavorable, qui me semblait avoir été négligé; mais, peu à peu, le côté favorable a repris ses droits; seulement je ne puis pas, comme le font presque tous les théologiens actuels jusqu'à De Wette, sacrifier, sans plus ample informé, toutes les objections. Par cette position, mon livre, comparé avec la rédaction première et avec les écrits dictés par une opinion opposée à la mienne, paraîtra avoir perdu en unité, mais il a gagné, j'espère, en vérité.

Quant à la forme, j'avais vécu dans la sécurité la plus complète, parce qu'elle avait été louée par des juges qui ne m'étaient pas d'ailleurs favorables; mais tout récemment Ewald, parmi beaucoup d'autres dures accusations, m'a reproché l'abus des mots étrangers. En conséquence, j'ai fait attention à ce reproche, et j'ai trouvé réellement qu'à cet égard je m'étais donné trop de licence; j'ai donc extirpé, dans cette dernière édition, une foule de ces mauvaises herbes, et je n'ai conservé ces mots étrangers que là où la brièveté et la précision de l'expression ou même la variété du style paraissait l'exiger. Je parle de mots étrangers qui s'étaient glissés à tort dans le texte allemand, mais non des mots et des phrases du Nouveau Testament que j'ai souvent intercalés, en original, dans mon livre; car ce n'est pas à cela que j'ai dû rapporter le blâme d'Ewald, puisque cette espèce de mélange des langues doit être permise à un homme qui écrit sur un ouvrage rédigé dans un idiome étranger.

En terminant, je crois devoir remercier l'auteur, à moi inconnu, de l'apologie de ma personne et de mon livre, pour la bonne volonté avec laquelle il a essayé de se mettre à mon point de vue, quoiqu'il ne soit pas le sien, et pour l'indépendance de vues et la libéralité d'esprit avec laquelle il a su dissiper plusieurs malentendus et écarter plusieurs fausses interprétations.

Stuttgard, le 8 avril 1838.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

*

Dans le court intervalle qui s'est écoulé entre l'apparition de la première édition et l'achèvement de la seconde, ce livre a déjà passé par toutes les phases principales qu'un ouvrage pareil peut éprouver dans l'accueil qu'il reçoit du public et dans les sentiments qu'il y excite.

Ce livre s'éloigne des opinions de la plupart des théologiens, et même du reste du public, et il s'en éloigne dans une affaire où une contrariété de pensée est ordinairement regardée comme un sacrilége : à sa première publication, il n'a donc pu que faire naître, dans les esprits non préparés, un étonnement mal défini qui allait jusqu'à l'horreur; et cette impression, produite par un écrit, devait immanquablement se manifester à son tour par des réponses écrites. De là ces articles injurieux dans certains journaux religieux, par exemple la déclamation dévote que la *Gazette évangélique de l'Église* a donnée pour étrennes à ses lecteurs en janvier 1836; de là les nombreuses brochures de la couleur de celles que j'ai signalées dans la préface du deuxième volume de la première édition; brochures qui, à part quelques remarques générales contre ma manière de concevoir l'histoire des évangiles, à part encore peut-être une énumération, comme dans Harless, des résultats les plus singuliers de mon travail, ne renferment rien autre chose que l'expression plus ou moins violente de l'horreur de leurs auteurs pour mes opinions,

pour mon caractère et pour ma personne. De réponses d'une pareille espèce il ne faut pas plus tenir compte que des cris qu'arrache souvent à des femmes l'explosion voisine et inattendue d'une arme à feu ; elles poussent ces cris, non parce que le coup a manqué le but ou en atteint un qu'il ne devait pas atteindre, mais uniquement parce qu'un coup de feu est parti. Sans doute, à ces clameurs bruyantes, une police vigilante peut croire un moment qu'elle a des précautions à prendre contre le danger de pareilles décharges; mais aussitôt quelque homme raisonnable l'arrête en l'avertissant qu'il ne s'agit que d'un vain tumulte, et qu'il n'y a aucun péril véritable. C'est ce dernier rôle que Neander, se tenant de même à une appréciation générale de mon livre, a pris dans l'avis qu'il a émis; et je ne puis m'empêcher de lui exprimer ici ma gratitude et ma haute estime, de ce qu'il a bien voulu faire entendre, dans mon affaire, d'une manière si digne, sa voix si puissante.

Mais l'effet de la première impression s'éloigne, et peu à peu l'on en vient à se rendre compte du détail de mon livre, et à en examiner les résultats particuliers ainsi que les preuves ; et cela promet, ce semble, au public une appréciation juste de l'ouvrage, à l'auteur un enseignement véritable. Dans le fait, j'ai eu lieu d'être satisfait de quelques écrits sur mon ouvrage, lesquels font une transition entre la classe des brochures injurieuses et la classe des brochures instructives; tel est l'article dont M. le professeur Weisse, de Leipzig, s'est postérieurement reconnu l'auteur; tel est encore l'article publié dans les *Feuilles de Pflanz pour la théologie catholique*. Les écrits venus plus tard et qui appartiennent décidément à la seconde classe, à la classe de

la polémique instructive, m'ont fourni, je le reconnais volontiers, des renseignements très divers. Mais les écrivains dont il est ici question se tournent tout d'abord vers le livre à examiner, et non vers le sujet même dont s'occupe le livre; ils se demandent seulement comment je traite, en général et en particulier, de l'histoire des évangiles, et s'il n'y a pas encore beaucoup à dire contre mon opinion et pour celle de l'Église; mais ils ne se mettent nullement en devoir, au point de vue qu'ils défendent contre moi, d'étudier, d'une manière indépendante, l'ensemble de l'histoire des évangiles, et d'essayer si cette étude, poursuivie de conséquence en conséquence, pourrait être accordée avec les exigences de la science de notre temps. Or, si l'on ne descend pas jusqu'aux détails de l'application, si l'on n'a pas égard au rapport de chaque détail avec l'ensemble, il est tout naturel, soit pour l'ensemble, soit pour le détail, de trouver quelque argument, tantot juste, tantôt spécieux, en faveur de l'opinion de l'Église et contre celle qui voit de la mythologie dans l'histoire des évangiles. De là naît, chez les critiques qui se placent sur ce terrain, l'illusion d'une supériorité infinie et d'un perpétuel avantage sur leur adversaire; ils se laissent facilement emporter au vain désir de lui tout enlever; ce désir s'aide de chicanes déloyales; et, comme l'on se sent placé sur la large base de l'habitude, derrière la sûre protection du pouvoir ecclésiastique et politique, en face d'un adversaire qui paraît isolé, on prend le ton de l'arrogance et même du sarcasme. Ce caractère est surtout marqué dans les écrits de M. le diacre Hoffmann, et de M. le docteur professeur Kern, et il a frappé d'autres que moi d'une manière désagréable. Quelque envie que j'eusse de me me-

surer sans retard avec ces adversaires dans les différents chapitres de cette seconde édition, j'ai dû cependant y résister, tant pour ne pas grossir mon livre que pour ne pas distraire l'attention du lecteur par des discussions de polémique; mais j'espère pouvoir plus tard me procurer assez de temps pour leur répondre dans une série d'écrits détachés.

Il faut d'abord cesser de considérer mon ouvrage, pour s'occuper de la chose elle-même; il faut essayer, au degré où en sont et la science et la conscience publiques, d'étudier la vie de Jésus, ou seulement de traiter d'un seul évangile, sans faire usage des résultats de mes recherches; alors, seulement alors, je puis espérer, et je l'espère avec certitude, que, bien loin de rejeter dédaigneusement toute mon œuvre, la nouvelle théologie qui doit s'élever incorporera, dans son édifice, bien des matériaux aujourd'hui repoussés, que j'ai ou mis en lumière ou dégrossis; alors aussi, s'il arrive que d'autres, indépendamment de tel ou tel principe employé par moi, et à l'aide d'autres explications substituées aux miennes, savent se faire un système complet sur l'histoire des évangiles, le fait même me démontrera que je suis allé trop loin sur certaines questions, ou que je me suis égaré. A la classe des brochures instructives appartient encore un écrit dont la publication récente m'a causé une satisfaction particulière, c'est l'*Explication de l'évangile de Matthieu*, par De Wette; ouvrage dans lequel mes efforts ont été appréciés, à beaucoup d'égards, par un ancien maître de la critique biblique d'une façon qui doit me consoler des jugements désapprobateurs de tant d'autres qui semblent n'avoir entendu parler de critique que par mon livre ou peu de temps auparavant;

ce qu'on peut voir, par exemple, dans l'article de l'écrivain qui a rendu compte de mon livre dans les *Annales de Berlin*. En un ouvrage comme celui de De Wette, les dissidences et les contradictions devaient exciter ma plus vive attention ; et, autant que la chose était encore faisable et que mon assentiment s'y prêtait, j'ai corrigé mon travail dans quelques parties d'après ses indications.

Le court espace de temps qui s'est écoulé, et ma position actuelle, peu favorable à des études suivies, ne permettent pas que cette seconde édition soit, à proprement parler, une refonte de la première ; cependant j'ai soumis tout l'ouvrage à une révision répétée et attentive, et en tout point je me suis efforcé d'utiliser, pour l'améliorer, ce que m'avaient appris les objections de mes adversaires, les communications de mes amis, et mes propres recherches; remplissant les lacunes qui étaient devenues visibles, rétractant ce que j'avais reconnu n'être pas soutenable, et insistant avec plus de force sur ce qui m'avait paru établi et constant. J'espère que l'on ne méconnaîtra pas complétement cette bonne volonté.

Ludwigsburg, le 27 septembre 1836.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Il a paru à l'auteur de l'ouvrage dont la première partie est ici mise sous les yeux du public, qu'il était temps de substituer une nouvelle manière de considérer l'histoire de Jésus à l'idée vieillie d'une intervention surnaturelle ou d'une explication naturelle; je dis idée vieillie, et personne ne me contredira aujourd'hui ni pour la première ni pour la seconde manière de voir; car, tandis que l'intérêt excité par les explications des miracles et par les réalités naturelles des rationalistes s'est refroidi depuis longtemps, les commentaires les plus lus sur les évangiles sont actuellement ceux qui savent accommoder au goût moderne la conception surnaturelle de l'Histoire Sainte. Cependant il est vrai de dire que la manière orthodoxe de considérer cette histoire s'est survécu à elle-même plus vite que la manière rationnelle; car celle-ci ne s'est développée que parce que la première ne suffisait plus aux progrès d'une civilisation croissante; et les tentatives récentes pour se replacer, à l'aide d'une philosophie mystique, dans le point de vue surnaturel de nos ancêtres, montrent par l'exagération même où elles se tiennent, que ce sont des entreprises désespérées pour rendre présent ce qui est passé, et acceptable à la pensée ce qu'elle ne peut plus admettre.

Il faut donc abandonner l'ancien terrain, et le nouveau doit être celui de la mythologie. Ce n'est pas dans ce livre

que pour la première fois l'idée d'un mythe aborde l'histoire des évangiles ; depuis long-temps on l'a appliquée à des parties isolées, et maintenant il ne faut plus que l'étendre à l'ensemble de cette histoire. Cela veut dire, non que toute l'histoire de Jésus doive être considérée comme mythologique, mais que chaque partie en doit être soumise à l'examen de la critique, afin que l'on sache si elle ne renferme rien de mythologique. L'ancienne interprétation de l'Église partait de deux suppositions, la première que les évangiles renferment de l'histoire ; la seconde, que cette histoire est une histoire surnaturelle ; le rationalisme, rejetant la seconde de ces suppositions, ne s'en attachait que plus fortement à la première, savoir, qu'il se trouve dans ces livres une histoire, mais une histoire naturelle. La science ne peut ainsi rester à mi-chemin ; il faut encore laisser tomber l'autre supposition ; il faut rechercher si et jusqu'à quel point nous sommes, dans les évangiles, sur un terrain historique ; c'est là la marche naturelle des choses ; et, de ce côté, l'apparition d'un ouvrage comme celui-ci est non seulement justifiée, mais encore nécessaire.

Il n'en résulte pas, à la vérité, que l'auteur ait qualité pour prendre une pareille position, et il sent vivement que beaucoup d'autres auraient été capables d'exécuter l'œuvre qu'il a entreprise, bien plus savamment que lui ; mais, d'un autre côté, il croit posséder au moins une qualité qui l'a rendu plus capable que d'autres de se charger de ce travail. De notre temps, les théologiens les plus instruits et les plus ingénieux manquent généralement d'une condition fondamentale, sans laquelle, malgré toute la science, rien ne peut être exécuté sur le terrain de la critique, à savoir, un cœur

et un esprit affranchis de certaines suppositions religieuses et dogmatiques, et de bonne heure l'auteur a acquis cet affranchissement par des études philosophiques. Les théologiens trouveront sans doute que l'absence de ces suppositions dans son livre est peu chrétienne; lui, trouve que la présence de ces suppositions dans les leurs est peu scientifique. Sans doute, à cet égard, le ton du livre qui est soumis ici au jugement du public contraste grandement avec le ton de dévotion édifiante ou d'inspiration mystique qui règne dans des livres modernes sur des objets semblables; mais nulle part on n'y verra la frivolité se substituer au sérieux de la science. En retour, c'est une juste exigence que de demander que les jugements qui en seront portés se tiennent dans le domaine scientifique, et que le fanatisme et le zèle des bigots n'y interviennent pas.

L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complétement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité, et la distinguer des explications naturelles des siècles précédents; explications qui, songeant à renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient nécessairement frappées d'un caractère de frivolité. Un chapitre, à la fin de l'ouvrage, montrera que le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a souffert aucun dommage. Dans l'intervalle, qu'on veuille bien expliquer le calme et le sang-froid avec lequel la critique, dans le courant du livre, entreprend des opérations en apparence périlleu-

ses, par la ferme conviction que tout cela ne blesse pas la croyance chrétienne. Cependant quelques uns pourraient se sentir atteints dans leur foi par des recherches de cette nature. S'il en était ainsi pour des théologiens, ils auraient, dans leur science, un remède à de pareilles atteintes, qui ne peuvent leur être épargnées du moment qu'ils ne veulent pas rester en arrière du développement de notre époque. Quant aux laïques, il est vrai que la chose n'est pas convenablement préparée pour eux. Aussi le présent écrit a-t-il été disposé de manière à faire du moins remarquer plus d'une fois aux laïques peu instruits qu'il ne leur a pas été destiné; et, si, par une curiosité imprudente ou par trop de zèle anti-hérétique, ils se laissent aller à le lire, ils en porteront, comme le dit Schleiermacher dans une semblable circonstance, la peine dans leur conscience; car ils ne peuvent échapper à la conviction qu'ils ne comprennent pas ce dont ils voudraient bien parler.

Il importe à une doctrine qui prétend remplacer l'ancienne, de régler complétement ses comptes avec cette dernière. Aussi, pour chaque point particulier, l'auteur ne s'est-il frayé la voie vers la considération mythologique de la vie de Jésus qu'à travers les explications des surnaturalistes et des rationalistes, et par les réfutations qu'il a données des unes et des autres; de telle sorte cependant que, comme il convient à une réfutation véritable, le vrai qu'elles contiennent soit reconnu, extrait et incorporé à la nouvelle doctrine. De là est résulté en même temps un avantage extrinsèque, c'est que le présent livre peut servir de répertoire des principales opinions et des principaux traités sur toutes les parties de l'histoire évangélique. Néanmoins, l'auteur

n'a pas visé à donner une bibliographie complète; et là où la chose a été possible, il s'en est tenu aux œuvres capitales dans les différentes opinions. Pour l'opinion des rationalistes, les écrits de Paulus restent classiques, et aussi ont-ils été consultés de préférence; pour l'opinion orthodoxe, le *Commentaire* d'Olshausen a une importance particulière, comme étant la tentative la plus récente et la mieux accueillie pour donner un caractère philosophique et moderne à l'explication qui admet les miracles. Quant à un examen critique de la vie de Jésus, les *Commentaires* de Fritzsche sont le meilleur travail préparatoire; car, outre une extraordinaire érudition philologique, ils sont empreints de cette liberté d'esprit, de cette indifférence scientifique pour les résultats et les conséquences, qualités qui sont la première condition d'un progrès sur ce terrain.

Le second volume, qui s'ouvre par une étude détaillée des miracles de Jésus, et qui complétera tout l'ouvrage, est déjà terminé, et on le met sous presse au moment où le premier paraît.

Tubingen, le 24 mai 1835.

L'AUTEUR.

INTRODUCTION.

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE MYTHOLOGIQUE POUR L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE.

§ Ier.

Formation nécessaire de différents modes d'expliquer les histoires sacrées.

Partout où une religion, s'appuyant sur des documents écrits, agrandit son domaine dans le temps et dans l'espace, et accompagne ses adhérents à travers un développement et une civilisation de plus en plus variée et élevée, il se manifeste plus tôt ou plus tard un désaccord entre ces vieux documents et la nouvelle culture de ceux qu'on y renvoie comme à des livres sacrés. Tantôt ce désaccord ne touche qu'à des choses peu essentielles, à des choses de forme, par exemple quand l'expression et l'exposition dans ces livres ne sont pas trouvées conformes au sujet; tantôt il porte sur des points capitaux, les idées et les opinions fondamentales de ces livres ne suffisant plus aux progrès de la culture intellectuelle. Aussi long-temps que ce désaccord n'est pas assez considérable ou n'a pas pénétré assez avant dans la conscience publique pour amener une rupture complète avec ces documents, en tant que sacrés, on voit s'établir et se conserver, parmi ceux qui sentent plus ou moins clairement la dissidence, un travail de conciliation qui procède par l'explication des Écritures saintes.

Une partie capitale de tout document religieux est une histoire sacrée, c'est-à-dire une série d'événements où la divinité intervient dans l'humanité sans intermédiaire, et où les idées se montrent dans une incorporation immédiate. Mais comme la civilisation est surtout une médiation, les

peuples, à mesure qu'ils se développent, acquièrent un sentiment de plus en plus distinct des médiations dont l'idée divine a besoin pour se réaliser. C'est sur la partie d'apparence historique que se manifeste le désaccord entre la nouvelle culture et les anciens documents religieux, et l'intervention immédiate de la divinité dans l'humanité perd sa vraisemblance. A cela peut se joindre une sorte de répulsion, attendu que la partie humaine de ces documents, appartenant à une humanité des premiers âges, est dans une enfance relative, et, en quelques circonstances, porte l'empreinte de la rudesse. *Les choses divines* (soit à cause de l'intervention immédiate, soit à cause de la rudesse) *ne peuvent avoir été ainsi opérées*, ou *les choses ainsi opérées ne peuvent être divines* : ainsi s'exprimera le désaccord ; et, si l'interprétation cherche à en triompher, elle voudra, ou représenter les choses divines comme ne s'étant pas ainsi passées, et alors elle contestera aux anciens documents leur valeur historique ; ou démontrer que ce qui s'est passé n'est pas divin dans le sens qu'on y attache, et alors l'explication enlèvera à ces livres leur signification intrinsèque et leur valeur absolue. Dans les deux cas, l'interprétation peut se mettre à l'œuvre avec ou sans préjugés : avec préjugés, quand elle s'aveugle malgré la conscience qu'elle a du désaccord survenu entre la nouvelle culture et l'ancienne Écriture, et quand elle s'imagine ne faire que découvrir le sens originel des saints livres ; sans préjugés, quand elle reconnaît clairement et avoue sans détour qu'elle considère les récits de ces anciens écrivains autrement qu'ils ne les ont considérés eux-mêmes. Adopter ce dernier point de vue, ce n'est cependant, en aucune façon, rompre avec les vieilles écritures religieuses ; mais ici encore, en conservant ce qui est essentiel, on peut sans crainte faire le sacrifice de ce qui ne l'est pas.

§ II.

Différentes explications des légendes divines chez les Grecs.

On ne peut pas dire que la religion hellénique ait reposé sur des documents écrits. Elle avait cependant quelque chose de semblable, par exemple dans Homère et Hésiode ; et, comme ces poëmes, la légende traditionnelle a dû éprouver les différentes explications dont il s'agit, à mesure que la culture du peuple grec s'est développée. De bonne heure, la sévère philosophie grecque, et, par elle, quelques poëtes, sentirent en eux-mêmes que la divinité n'avait pas pu se manifester sous une forme humaine aussi tangible, ni avec autant de grossièreté qu'on le voyait dans les luttes sauvages de la Théogonie d'Hésiode et dans les interventions faciles des dieux homériques. De là vint la querelle de Platon, et, avant lui, de Pindare avec Homère (1) ; de là vint qu'Anaxagore, à qui on a voulu attribuer l'invention de l'explication allégorique, rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice (2) ; que les stoïciens interprétaient la Théogonie d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels, dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine (3). Ainsi ces penseurs admettaient, à la vérité, dans les légendes, une signification intrinsèque et absolue, chacun d'après sa manière de voir, les uns une signification physique, les autres une signification morale ; mais ils en rejetaient la forme, en tant que fait et histoire. D'un autre côté, tandis que toute la portion divine des légendes disparaissait devant de telles explications, d'autres, plus dominés par les idées populaires et portés par le développement de leur esprit vers le raisonnement sophistique, comprenaient également que toutes ces

(1) Plato, *De republ.*, 2, p. 377, F. Steph Pindare, *Nem.*, 7. 31. Comparez, sur ce sujet et sur ce qui suit, Baur, *Symb. und Myth.*, I, S. 343, ff, et O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 86 ff. 99 f.

(2) Diog. Laert., l. 2, c. 3, n. 7.

(3) Cic., *De nat. Deor.*, 1, 10, 15. Comparez Clément, *Hom.*, VI, 1, et suiv.

histoires des dieux, que ces actes qu'on leur attribuait, n'avaient rien de divin. A la vérité, ils conservèrent à ces récits le caractère d'une histoire véritable; mais, des dieux qui en étaient les objets, ils firent, avec Evhémère (1), des hommes, des héros et des sages des premiers âges, d'anciens rois et tyrans, qui, par des actions de force et de puissance, s'étaient attiré des honneurs divins (2). On alla même, avec Polybe (3) et d'autres, jusqu'à considérer toute la doctrine des dieux comme une fable inventée par les fondateurs des états pour contenir le peuple.

§ III.

Interprétation allégorique chez les Hébreux. — Philon.

La stabilité du peuple hébreu, son attachement tenace au point de vue surnaturel, durent, il est vrai, borner, chez lui, le développement de semblables manifestations; mais, d'un autre côté, ces manifestations, du moment qu'elles apparurent, furent une singularité d'autant plus frappante, que l'autorité des livres sacrés était plus impérieuse, et qu'il fallait procéder à leur interprétation avec plus d'art et de précaution. De là naquirent dans la Palestine même, après l'exil de Babylone, et surtout après le temps des Machabées, plusieurs artifices dans l'explication du Vieux Testament, par lesquels il devint possible d'adoucir des passages qui choquaient, de combler des lacunes et d'introduire de nouvelles idées. Il se trouve des exemples de ce genre d'interprétation dans les écrits des rabbins, et

(1) Diodor. Sic., *Bibl. fragm.*, l. VI; Cic., *De nat. Deor.*, I, 42.

(2) Ces gens positifs, dit O. Müller, *Proleg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, retiraient, des mythes le merveilleux, l'impossible, le fantastique : le reste, quelque intimement que le tout fût réuni, était pris par eux comme résultat historique; et à ces prétendus événements ils supposaient, pour les enchaîner, les motifs qui convenaient à leur propre époque. » C'est là justement l'image d'une interprétation de l'histoire biblique dont il sera question § VI. Voyez, sur une secte chez les Indiens qui pensait comme Evhémère, Baur, *Symb. und Myth.*, I, S. 322.

(3) *Reliq. hist.*, VI, 56.

même dans le Nouveau Testament (1) ; mais cette méthode, surtout relativement au contenu historique de l'Ancien Testament, ne fut appliquée pour la première fois d'une manière conséquente que dans le lieu où la civilisation juive, par son contact avec la civilisation grecque, s'était dépassée elle-même de la manière la plus caracérisée, je veux parler d'Alexandrie. Après plusieurs précurseurs, ce fut particulièrement Philon qui développa la doctrine, que les Écritures sacrées renfermaient un sens vulgaire et un sens plus profond ; de ces deux sens, il ne voulait en aucune façon que le premier fût sacrifié, mais la plupart du temps il les laissait subsister l'un à côté de l'autre. En plusieurs cas cependant, il mettait complétement de côté le sens littéral et la conception historique, et il prétendait ne conserver du récit que la représentation symbolique d'idées ; c'était particulièrement lorsqu'il se trouvait, dans l'Ecriture sainte, des traits qui semblaient être indignes de Dieu, ou conduire au matérialisme et à l'anthropomorphisme (2). A côté de ce mode d'explication, qui, pour conserver la pureté du sens absolu, sacrifiait mainte fois la forme de la réalité historique, on ne vit pas se produire l'interprétation opposée, celle qui, comme dans Evhémère, conserve l'histoire, mais la rabaisse à une histoire humaine et vulgaire. Il faut attribuer cette circonstance au point de vue surnaturel, auquel les Juifs se sont toujours tenus fermement attachés. Ce sont les chrétiens qui, pour la première fois, ont fait passer les livres de l'Ancien Testament sous l'explication d'Evhémère (3).

(1) Voyez Dœpke, *Die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller*, S. 123 ff.

(2) Voyez Gfrœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 1 Th., S. 84 ff., 95 ff. Philon, sur le récit mosaïque de la création de la femme avec la côte de l'homme, par exemple, dit positivement : « Cela est une allégorie, τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. » *Leg. alleg.*, 1, ed. Mang., 1. 70 Dans Gfrœrer, au même endroit, p. 98.

(3) Une semblable interprétation allégorique est signalée chez d'autres peuples, chez les Persans, chez les Turcs, par Dœpke, p. 126 et suiv. Comparez aussi Kant, *De la religion dans les limites de la simple raison*, 3e article, n. vi.

§ IV.

Explication allégorique parmi les Chrétiens. — Origène.

Les chrétiens des premiers temps, avant l'établissement de leur propre canon, se servaient principalement de l'Ancien Testament comme d'une écriture sacrée. En conséquence, ils ressentaient vivement le besoin d'interpréter allégoriquement ce livre, attendu qu'ils s'étaient élevés au dessus du niveau de l'Ancien Testament d'une manière plus marquée que les juifs les plus cultivés. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait adopté, dans la primitive Église, ce mode d'interprétation déjà usité parmi les Juifs. Mais ce fut encore à Alexandrie qu'il prit, entre les chrétiens, son principal développement, et là il paraît surtout attaché au nom d'Origène. Origène, conformément à la triple division qu'il admettait dans la nature humaine, attribuait à l'Écriture un triple sens : le premier littéral et répondant au corps, le second moral et répondant à l'âme, le troisième mystique et répondant à l'esprit (1). Néanmoins, il laisse généralement ces trois espèces de sens subsister l'une à côté de l'autre, quoique avec une valeur différente; mais, dans des cas particuliers, il prétend que l'explication littérale ne donne point de sens ou n'en donne qu'un absurde, afin que le lecteur soit davantage excité à découvrir le sens mystique. On peut sans doute entendre une simple infériorité du sens littéral à côté du sens caché et plus profond, quand Origène répète à diverses reprises que les récits bibliques nous transmettent, non pas de vieilles fables, mais des avis pour vivre avec droiture (2), quand il soutient que, dans plusieurs histoires, le sens (purement?) littéral conduirait à la ruine de la religion chrétienne (3),

(1) Homil. 5, *in Levit.*, § 5.

(2) Homil. 2, *in Exod.* : Nolite putare, ut sæpe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per hæc, ut agnoscatis ordioem vitæ.

(3) Homil. 5, *in Levit.* 1 : Hæc omnia, oisi alio seosu accipismus quam literæ textus ostendit, obstaculum magia et subversionem christianæ religioni, quam hortationem ædificationemque præstabunt.

et quand il applique au rapport entre l'explication littérale et l'explication allégorique de l'Écriture, la sentence : que la lettre tue, mais que l'esprit vivifie (1). Mais il abandonne absolument le sens littéral, quand il dit que tout passage de l'Écriture a un sens spirituel, mais que tout passage n'en a pas un corporel (2); qu'il y a souvent une vérité spirituelle sous un mensonge corporel (3); que l'Écriture a incorporé à l'histoire bien des choses qui ne sont jamais arrivées, et qu'il faut être borné pour ne pas remarquer de soi-même que l'Écriture raconte des événements qui n'ont pu se passer réellement de la facon qu'ils sont racontés (4). Au nombre des récits qui ne doivent s'entendre que d'une manière allégorique, Origène, outre ceux qui paraissaient donner à Dieu un caractère trop humain (5), comptait particulièrement ceux où des personnages, mis d'ailleurs dans des rapports prochains avec Dieu, sont dits avoir commis des actes répréhensibles (6).

Mais si Origène trouva, dans son instruction chrétienne, des occasions de s'écarter de l'Ancien Testament, de telle sorte que, pour ne pas renoncer à son respect pour ce livre, il fut obligé de pallier à l'aide d'une explication allégorique la contradiction qu'il sentait naître dans son esprit; son instruction philosophique ne lui permit pas davantage d'ac-

(1) *Contra Cels.*, VI, 70.

(2) *De principp.*, L. IV, § 20 : Πᾶσα μὲν (γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.

(3) *Comm. in Joann.*, t. X, § 4 : Σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.

(4) *De principp.*, IV, 15 : Συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον. *De principp.*, IV, 16 : Καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

(5) *De principp.*, IV, 16.

(6) Homil. 6, *in Genes.*, 3 : Quæ nobis ædificatio erit legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos ædificat tanti patriarchæ uxor, si putatur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Hæc (*c'est-à-dire qu'elle a été exposée de la sorte à l'impureté*) Judæi putent, et si qui cum eis litteræ amici, non spiritus.

cepter plusieurs passages du Nouveau Testament, et pour ce livre encore il fut amené à user du même procédé. Le Nouveau Testament, se dit-il à lui-même, est l'œuvre du même esprit qui a dicté l'Ancien. et cet esprit n'aura pas agi dans la production de l'un autrement que dans la production de l'autre, c'est-à-dire qu'il aura incorporé à des choses littéralement arrivées des choses qui ne sont pas arrivées, et cela pour nous rappeler au sens spirituel (1). Origène va même jusqu'à mettre en un parallèle non douteux les relations évangéliques avec des récits, en partie fabuleux, tirés de l'histoire et de la mythologie profane; ce parallèle se lit dans le passage remarquable *Contra Celsum*, 1, 42, où l'auteur s'exprime ainsi : « Dans presque toute histoire, » quelque véritable qu'elle puisse être, il est difficile, et » quelquefois même impossible d'en démontrer la réalité. » Supposons en effet que quelqu'un s'avisât de nier qu'il » y ait eu une guerre de Troie, et cela à cause des impossi- » bilités qui sont incorporées dans cette histoire, telle que la » naissance d'Achille d'une déesse de la mer, etc. ; comment » pourrions-nous en prouver la réalité, accablés, comme » nous le serions, par les évidentes inventions qui, d'une » façon inconnue, se sont mêlées à la notion généralement » admise d'un conflit entre les Grecs et les Troyens? Voici » ce qui seulement est praticable : l'homme qui veut étudier » l'histoire avec jugement et en écarter les illusions, consi- » dérera quelle partie de cette histoire il doit croire sans plus » ample informé, quelle partie au contraire il doit ne con- » cevoir que d'une manière symbolique (τίνα δὲ τροπολο- » γήσει), en tenant compte du dessein des narrateurs, et enfin » de quelle partie il a à se défier complétement comme du

(1) *De princip.*, IV, 16 : Οὐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων. Comparez Homil. 6, *in Esaiam*, n. 4.

» produit de la fragilité et de l'erreur humaine. J'ai voulu, » dit en terminant Origène, rappeler ces remarques préli» minaires au sujet de toute l'histoire de Jésus donnée dans les » évangiles, non pour exciter les gens clairvoyants à une » croyance aveugle et non autorisée, mais pour montrer » que cette histoire veut être étudiée avec jugement et » approfondie avec soin, et qu'il faut, pour ainsi dire, s'en» foncer dans le sens des écrivains, afin de découvrir dans » quel but ils ont écrit chaque chose. »

On voit qu'ici Origène, dépassant le point de vue allégorique où il se tient d'ordinaire, est presque arrivé au point de vue mythique des modernes (1). Mais, déjà pour l'Ancien Testament, il s'abstint de donner une plus grande extension à ce mode de conception, en partie parce qu'il était lui-même engagé, par ses préjugés, dans la croyance au surnaturel, en partie parce qu'il craignait de scandaliser l'Église orthodoxe; ces deux motifs durent agir avec bien plus de force à l'égard du Nouveau Testament; aussi ne peut-on citer que bien peu d'exemples quand on recherche de quels récits du Nouveau Testament Origène a nié la réalité historique, pour s'attacher à la vérité digne de Dieu. Il dit bien, dans le cours du passage cité plus haut, qu'entre autres choses il ne faut pas entendre à la lettre l'enlèvement du Seigneur par Satan, qui lui montra du haut d'une montagne tous les royaumes de la terre, attendu que cela est impossible pour un œil corporel. Ce n'est pas là, à proprement parler, une explication allégorique, mais c'est seulement une autre version du sens littéral, lequel, au lieu d'exprimer un fait extérieur, exprimerait le fait intérieur d'une vision. Ailleurs aussi, là même où se trouve une tentation séduisante de sacrifier le sens littéral au sens spirituel, par exemple

(1) C'est ce que Mosheim a aussi remarqué dans sa *Traduction du livre d'Origène contre Celse*, p. 94. Remarque.

dans la malédiction du figuier (1), Origène ne s'explique pas franchement. C'est dans le récit de l'expulsion des marchands hors du temple qu'il est encore le plus précis, et il représente la conduite de Jésus prise à la lettre comme arrogante et séditieuse (2). Il remarque expressément aussi que l'Écriture contient toujours beaucoup plus de choses historiquement vraies, que de choses qu'on doive entendre dans un sens purement spirituel (3).

§ V.

Passage aux temps modernes. — Déistes et naturalistes des XVIIe et XVIIIe siècles. — L'auteur du fragment de Wolfenbüttel.

Ainsi s'était développé l'un des modes d'explication auxquels les livres des Hébreux et des chrétiens, comme tout document religieux, durent être soumis dans leur partie historique; mode d'explication qui y reconnaît, il est vrai, l'empreinte de la divinité, mais qui nie qu'elle se soit manifestée, en réalité et en fait, d'une manière aussi immédiate. De la même façon se forma l'autre mode principal d'explication où l'on est disposé à admettre que les livres religieux contiennent de l'histoire, mais où, refusant à cette histoire un caractère divin, on n'y veut voir que des événements humains; et il se produisit d'abord chez les adversaires du christianisme, Celse, Porphyre, Julien. Ces écrivains, tout en rejetant comme de pures fables bon nombre de récits de l'Histoire Sainte, laissaient subsister comme historiquement vraies plusieurs particularités qui sont racontées de Moïse, de Jésus et d'autres ; mais ils attribuaient leurs actions à des motifs ordinaires, et leurs opérations miraculeuses soit à de grossières tromperies, soit à une sorcellerie sacrilége.

(1) *Comm. in Matth.*, t. XVI, 26 et suiv.

(2) *Comm. in Joann.*, t. X, 17.

(3) *De princip.*, IV, 19: Πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.

Au reste c'est ici le lieu de faire remarquer une différence entre l'intervention de ce mode d'explication dans le judaïsme et le paganisme d'une part, et son intervention dans le christianisme d'autre part. Chez les Hébreux et les Grecs, dont la religion et la littérature sacrée s'étaient développées à fur et mesure du développement de la nation, le désaccord, qui est la source de ces modes d'explication, ne se manifesta que lorsque la culture intellectuelle du peuple commenca à dépasser la religion de ses pères, et par conséquent lorsque celle-ci marcha vers sa décadence. Au contraire, le christianisme entra dans un monde dont la civilisation était toute faite, civilisation qui, en dehors de la Palestine, était la gréco-juive et la grecque; et dès l'abord il fallut qu'un désaccord se manifestât, non plus, comme auparavant, entre une nouvelle culture et une ancienne religion, mais au contraire entre la nouvelle religion et l'ancienne culture. Ainsi, tandis que, dans le paganisme et le judaïsme, l'apparition de l'explication allégorique annonçait que ces religions étaient déjà sur leur déclin, l'allégorie d'un Origène, comme la contradiction d'un Celse, relativement au christianisme, indiquait bien plutôt que le monde d'alors n'avait pas encore conformé convenablement sa vie à la nouvelle religion. Mais, lorsque, l'empire romain ayant été christianisé, et les grandes hérésies ayant été vaincues, le principe chrétien acquit une domination de plus en plus exclusive; lorsque les écoles de la sagesse païenne se fermèrent et que des peuplades incultes de la Germanie se soumirent à l'instruction de l'Église; alors le monde, durant les longs siècles du moyen âge, vécut satisfait du christianisme tant pour la forme que pour le fond; et toute trace disparut de ces conceptions interprétatives qui supposent une rupture entre la civilisation du peuple et du monde, et la religion. La réforme porta le premier coup à la prospérité de la croyance de l'Église; elle fut le premier signe d'existence d'une culture qui, comme

cela s'était vu jadis dans le paganisme et le judaïsme, avait désormais pris, au sein même du christianisme, assez de force et de consistance pour réagir contre le sol qui l'avait portée, c'est-à-dire contre la religion reçue. Cette réaction, tournée d'abord seulement contre l'Église dominante, forma le drame noble mais rapidement terminé de la réforme; plus tard elle se dirigea vers les documents bibliques, et, se manifestant au début par les arides tentatives révolutionnaires du déisme, elle est arrivée jusqu'aux temps les plus modernes par des transformations variées.

Les déistes et naturalistes anglais du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, qui renouvelèrent, dans le sein de l'Église, la polémique des anciens adversaires païens du christianisme, s'attachèrent indistinctement à combattre l'authenticité et la créance de la Bible, et à rabaisser au niveau vulgaire les faits qui y sont racontés. Tandis que Toland (1), Bolingbroke (2) et d'autres déclaraient la Bible un recueil de livres apocryphes et remplis de fables, d'autres s'efforçaient de dépouiller les personnages et les récits bibliques de tout reflet d'une lumière supérieure et divine. Ainsi, d'après Morgan (3), la loi de Moïse est un misérable système de superstition, d'aveuglement et de servilité; les prêtres juifs sont des imposteurs, les prophètes sont les auteurs de la désolation et des guerres intestines des deux royaumes de Judas et d'Israël. Il est impossible, suivant Chubb (4), que la religion juive soit une religion révélée de Dieu; le caractère moral de la divinité y est défiguré par les usages arbitraires dont la prescription lui est attribuée, par sa partialité déclarée pour la nation juive, et surtout par l'ordre sangui-

(1) Dans son *Amyntor* de l'année 1698. Voyez dans Leland, *Esquisse des ecrits des deistes*, traduit en allemand par Schmidt, 1 Th., S. 83 ff.

(2) Dans Leland, 2 Th., 1 Abth., S. 198 ff.

(3) Dans son écrit : *The moral philosopher*, 1737. Voyez Leland, 1 Th., S. 247 ff.

(4) *Posthumous Works*, 2 vol. 1748, dans Leland, 1, S. 412 f.

naire d'exterminer les peuplades cananéennes. Le Nouveau Testament ne fut pas, non plus, à l'abri des escarmouches de ces déistes; on jeta sur les apôtres le soupçon de l'égoïsme et de l'avidité (1); on n'épargna pas même le caractère de Jésus (2), et on nia nommément sa résurrection (3). Les miracles qui, dans la vie de Jésus, constituent la partie la plus immédiate de l'influence divine sur les choses humaines, furent l'objet particulier des attaques de Thomas Woolston (4). Cet écrivain est remarquable aussi par la position particulière qu'il se donne entre l'aucienne explication allégorique de l'Écriture et la moderne des naturalistes. Tout son raisonnement, en effet, se meut dans l'alternative suivante : si l'on veut conserver les récits des miracles comme une histoire véritable, ils perdent tout caractère divin, et descendent au rang de tours absurdes, de farces misérables ou de tromperies vulgaires; si donc l'on veut ne pas effacer l'empreinte divine dans ces récits, il faut, sacrifiant leur caractère historique, ne les considérer que comme la représentation, sous forme d'événements réels, de certaines vérités spirituelles; et, aussitôt à l'appui de cette manière de voir, Woolston invoquer l'autorité des plus grands allégoristes parmi les pères de l'Église, Origène, Augustin et d'autres; avec cette différence cependant, qu'il leur suppose l'intention d'expulser la signification littérale par la signification allégorique, tandis qu'ils sont enclins à laisser subsister les deux significations l'une à côté de l'autre, à part quelques exemples contraires que l'on trouve dans Origène. On peut douter d'après le langage de Woolston pour laquelle des deux alternatives posées par lui il est lui-même décidé; en songeant qu'il s'était occupé de l'explication allégorique de l'Écri-

(1) Chubb, *Posthumous Works*, 1, p. 102; dans Leland, 1, S. 481.

(2) Chubb. *Posth. Works*, 2, p. 269. Dans Leland, 1, S. 425.

(3) *The resurrection of Jesus considered.... by a moral philosopher*, 1744. Leland, 1, S. 330.

(4) Six *Discourses* on *The miracles of*

ture (1), avant de se déclarer l'adversaire du christianisme ordinaire, on serait porté à croire que sa propre opinion était pour ce mode d'explication. Mais il s'étend avec tant de complaisance sur l'absurdité du sens littéral des récits de miracles, un ton si frivole est jeté sur le tout, que sans doute le déiste n'a voulu, par ses explications allégoriques, qu'assurer ses derrières pour attaquer le sens littéral avec d'autant plus d'assurance.

Ces objections des déistes contre la Bible et la divinité de son histoire furent propagées sur le sol de l'Allemagne, principalement par l'anonyme dont les fragments furent trouvés dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, fragments que Lessing commenca à publier à partir de l'année 1774. Outre nombre d'observations dirigées contre toute religion révélée en général (2), ils concernaient en partie l'Ancien Testament (3), en partie le Nouveau (4). Quant à l'Ancien Testament, l'auteur trouvait les hommes à qui ce livre attribue des communications immédiates avec Dieu, si méchants, que de telles communications, la réalité en étant admise, dégraderaient la divinité; il trouvait les résultats de ces communications, les doctrines et les lois prétendues divines, si grossières et si pernicieuses, qu'il était impossible de les attribuer à Dieu; il trouvait enfin les miracles concomitants si absurdes et si incroyables, que tout cet ensemble donnait la conviction que la communication avec Dieu avait été un mensonge, et les miracles des tromperies pour procu-

our Saviour. Ils ont été publiés séparément de 1727 à 1729 avec deux écrits apologétiques des années 1729 et 1730.

(1) Schrœckh, *Kirchengesch. seit der Reform.*, 6 Th., S. 191.

(2) Dans *Lessing's Beitrægen zur Geschichte und Literatur.* Le Fragment dans le troisième *Essai*, p. 195 et suiv.; et, dans le quatrièmn *Essai*, le premier Fragment, p. 265; et le deuxième Fragment, p. 288.

(3) Les troisième et quatrième Fragments dans le quatrième *Essai de Lessing*; et les autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, publiées par Schmidt en 1787.

(4) Le cinquième Fragment sur l'histoire de la résurrection dans le quatrième *Essai de Lessing*, et le fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié séparément par Lessing en 1778.

rer l'établissement de lois avantageuses aux dominateurs et aux prêtres. L'auteur a beaucoup à reprocher aux patriarches et à leurs prétendues communications avec la divinité, par exemple à l'ordre que reçut Abraham de sacrifier son fils. Mais c'est surtout Moïse qu'il s'efforce, dans un long chapitre, de charger de toute la honte d'un imposteur. Il l'accuse de n'avoir pas craint l'emploi des moyens les plus infâmes pour se faire le maître despotique d'un peuple libre. Dans cette vue, Moïse supposa des apparitions de la divinité, et il prescrivit, comme injonctions divines, des actes qui, tels que l'enlèvement des vases d'Égypte et l'extermination des Cananéens, auraient été stigmatisés comme fraude, brigandage et cruauté sanguinaire, mais qui, à l'aide des deux mots : *Dieu l'a dit*, ont été subitement transformés en actions dignes de la divinité. L'auteur des Fragments ne peut pas davantage trouver une histoire divine dans celle du Nouveau Testament. Pour lui, le plan de Jésus est un plan politique ; son entrevue avec Jean-Baptiste, une affaire concertée, afin que l'un recommandât l'autre au peuple ; la mort de Jésus, un anéantissement de ses projets qu'il n'avait nullement prévu, un coup que ses disciples ne surent réparer que par l'imposture de sa résurrection et un subtil changement de son système de doctrine.

§ VI.

Explication naturelle des rationalistes. — Eichhorn. — Paulus.

En Angleterre de nombreux apologistes, en Allemagne la plupart des théologiens, défendirent, les premiers contre les déistes anglais, les seconds contre l'anonyme de Wolfenbüttel, la réalité de la révélation biblique, et tinrent ferme, au point de vue surnaturel, pour le caractère divin de l'histoire du peuple d'Israël et de celle des origines chrétiennes. Pendant ce temps, une autre classe de théologiens allemands

chercha une nouvelle issue pour échapper aux difficultés. L'idée que Évhémère avait adoptée pour l'interprétation des anciennes légendes divines, présentait deux voies qui, dans le fait, furent suivies l'une et l'autre : ou bien on considérait les dieux de la religion populaire comme des hommes bons et bienfaisants de l'âge primitif, comme des législateurs sages et des princes justes, que les contemporains et la postérité, dans leur reconnaissance, entourèrent d'une auréole divine ; ou bien on y voyait des imposteurs adroits, des tyrans cruels qui, pour subjuguer les esprits du peuple, s'enveloppèrent des voiles de la divinité. De la même façon, l'histoire biblique étant toujours considérée du point de vue purement humain, tandis que les déistes, suivant la seconde voie, en regardaient les personnages comme des pervers et des trompeurs, la première voie restait encore ouverte, et il était loisible, tout en dépouillant ces personnages de leur divinité immédiate, de leur accorder, en échange, un caractère humain exempt de dégradation; il était loisible, tout en renonçant à admirer leurs faits et gestes comme des miracles, de ne pas les noircir comme des tours de supercherie, et de les expliquer comme des actes, naturels, il est vrai, mais moralement irrépréhensibles. Le naturalisme, particulièrement hostile au christianisme de l'Église, était porté à l'interprétation défavorable ; mais le rationalisme, qui voulait rester dans le sein de l'Église, sentait le besoin d'adopter l'interprétation favorable. Eichhorn a immédiatement tourné cette nouvelle manière de voir contre les opinions du naturalisme dont il s'agit ici, dans un examen critique des Fragments de Wolfenbüttel (1). Il est d'accord avec l'auteur des Fragments pour ne pas reconnaître une intervention immédiate de la divinité, au moins dans l'his-

(1) Examen des autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, dans *Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Bd.*, 1ᵉʳ u., 2ᵗᵉˢ Stück.

toire primitive de l'Ancien Testament. Les recherches mythologiques d'un Heyne avaient déjà assez agrandi son horizon pour qu'il sentît qu'il fallait ou admettre cette intervention chez tous les peuples dans leur âge primitif, ou la nier chez tous. Chez tous les peuples, observait-il, en Grèce comme dans l'Orient, tout ce qui était inattendu et incompris était rapporté à la divinité; les sages de ces nations vivaient toujours en communication avec des êtres supérieurs. Tandis que ces récits (ainsi Eichhorn continue à développer sa pensée) étaient, pour l'histoire hébraïque, entendus toujours littéralement; on avait l'habitude, hors de cette histoire, d'expliquer de telles manifestations par la supposition d'une tromperie, d'un grossier mensonge, ou de légendes altérées et corrompues. Mais évidemment, ajoute Eichhorn, la justice exige que l'on traite les Hébreux et les non-Hébreux de la même façon, et il faut ou placer, comme les Hébreux, toutes les nations durant leur enfance sous l'influence commune d'êtres supérieurs, ou refuser de croire des deux côtés à une telle influence. Y croire universellement, cela est sujet à réflexion; car les religions qui se prétendent révélées sous cette influence, ont un fond qu'il n'est pas rare de trouver en défaut; puis il est difficile d'expliquer comment l'humanité est sortie de cet état de minorité pour arriver à son émancipation; et enfin, plus les temps deviennent éclairés et les renseignements certains, plus ces interventions immédiates de la divinité disparaissent. Par conséquent, si l'action d'êtres supérieurs doit être niée chez les Hébreux comme chez d'autres peuples, la manière de voir que l'on a appliquée jusqu'à présent à l'antiquité païenne semble, dit Eichhorn, se présenter naturellement aussi pour l'histoire primitive de la nation hébraïque, à savoir que ces prétendues révélations couvrent la fraude et le mensonge, ou reposent sur des légendes défigurées ou corrompues; et c'est aussi ce qu'a fait l'auteur des Fragments de Wolfen-

büttel pour l'histoire de l'Ancien Testament. Mais, en y regardant de plus près, continue Eichhorn, on s'effraie d'une telle supposition. Quoi! les plus grands hommes des premiers siècles, qui ont exercé une influence si forte et si bienfaisante sur la civilisation de leurs semblables, auraient tous été des imposteurs, et cela sans que leurs contemporains s'en doutassent!

D'après Eichhorn, on n'est conduit à une aussi fausse représentation que parce qu'on néglige de concevoir ces anciens documents dans l'esprit de leur temps. Sans doute, s'ils parlaient avec la précision philosophique de nos écrivains actuels, il faudrait y voir ou une réelle intervention divine ou la supposition mensongère d'une telle intervention; mais, provenant d'une époque primitive qui n'avait point de philosophie, ils parlent sans artifice, d'intervention divine conformément aux idées et au langage de l'antiquité. Nous n'avons, il est vrai, aucun miracle à admirer, mais nous n'avons, non plus, aucune fourberie à démasquer; il ne faut que traduire dans notre langue actuelle la langue des premiers siècles. Tant que le genre humain, observe Eichhorn, n'avait pas encore pénétré la véritable origine des choses, il dérivait tout de forces surnaturelles ou de l'intervention d'êtres supérieurs; les hautes pensées, les grandes résolutions, les inventions et les dispositions utiles, et surtout les songes à vives images, étaient des effets de la divinité sous l'influence immédiate de laquelle on se croyait placé. Les preuves de connaissances et de talents remarquables par lesquelles un personnage excitait l'étonnement du peuple, passaient pour des miracles, pour des signes de forces surnaturelles et de communications particulières avec des êtres supérieurs; et ce n'est pas le peuple seul qui était dans cette croyance; les hommes distingués dont il est ici question n'avaient eux-mêmes aucun doute sur ce sujet, et se vantaient, avec une pleine conviction, de relations mysté-

rieuses avec la divinité. Eichhorn remarque que personne ne peut avoir rien à objecter contre la tentative de résoudre en événements naturels les récits de l'histoire mosaïque, et en même temps il accorde les préliminaires de l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel; mais il ne veut pas en conclure avec cet écrivain que Moïse ait été un imposteur, et il repousse cette conclusion comme téméraire et injuste. Ainsi Eichhorn, avec les interprètes naturalistes, enleva à l'histoire biblique son fond immédiatement divin; seulement le reflet surnaturel qui y est répandu, il l'attribua, non, comme eux, aux couleurs trompeuses que la fraude y avait mises à dessein, mais à l'effet naturel de la manière dont la lumière de l'antiquité s'y projetait.

Dès lors, avec ces principes, Eichhorn essaya d'expliquer les histoires d'un Noë, d'un Abraham, d'un Moïse. Du point de vue de son temps, la vocation de ce dernier n'est pas autre chose que la pensée, long-temps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sinaï, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage; l'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin.

Eichhorn fut plus retenu dans l'application au Nouveau Testament de ce mode d'explication, et ce furent principalement quelques faits de l'histoire des apôtres qu'il se permit d'y soumettre, tels que le miracle de la Pentecôte (1), la conversion de l'apôtre Paul (2), et les nombreuses apparitions angéliques (3). Ici aussi il ramène tout au langage

(1) *Eichhorn's allgem. Bibliothek*, 1 B., 1, 91 ff.; 2, 757 ff.; 3, 225 ff.

(2) *Ibid.*, 6 B., S. 1 ff.

(3) *Ibid.*, 3 B., S. 381 ff.

figuré de la Bible; et, par exemple, pour les apparitions, un hasard heureux, dit-il, y est appelé un ange sauveur, une joie spirituelle, un ange salutateur, un adoucissement intérieur, un ange consolateur. Au sujet des évangiles nous verrons, chose frappante, que Eichhorn sentit avec raison que l'explication naturelle est inadmissible, et s'éleva même dans plusieurs récits à une interprétation plus haute.

Il parut, dans le même esprit, plusieurs écrits qui firent entrer, en partie au moins, le Nouveau Testament dans le cercle de leurs explications (1). Mais le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Evhémère chrétien, par son Commentaire sur les évangiles, publié à partir de 1800. Dès l'introduction de cet ouvrage (2), il pose comme le premier devoir de celui qui approfondit l'histoire biblique, de discerner ce qui, dans cette histoire, est fait, et ce qui est jugement. Pour lui, un fait est ce qui a été éprouvé, au dehors ou au dedans d'elles-mêmes, par les personnes ayant pris part à un événement; un jugement est la manière dont ces personnes ou les narrateurs ont interprété et ramené aux causes supposées ce qui a été ainsi éprouvé. Mais, d'après Paulus, ces deux parties constituantes se mélangent et se confondent aussi bien dans les acteurs mêmes des événements que dans les narrateurs postérieurs et dans les historiens, avec tant de facilité, que le jugement ne peut plus être séparé du fait, et que l'un et l'autre sont, avec une égale assurance historique, crus et racontés ultérieurement. Cette confusion aussi est particulièrement manifeste dans les livres historiques du Nouveau Testament, car au temps de Jésus la disposition dominante était toujours d'assiguer tout incident frappant à une cause invisible, surhu-

(1) Par exemple, Eck. *Versuch über die Wundergeschichten des N. T.*, 1795; Venturini, *Die Wunder der N. T. in ihrer wahren Gestalt für æchte Christusverehrer*, 1799.

(2) 1 Bd., S. 5 ff. Comparez *Das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien*, 1830-33, 1 Bd., 1 Abth, S. 4 ff. C'est une édition nouvelle et corrigée du Commentaire.

maine. Le principal travail de l'historien qui recherche les faits doit donc être, nommément en ce qui touche le Nouveau Testament, de séparer ces deux parties constituantes, si étroitement unies, et cependant de nature si différente, et de dégager le fait pur hors des opinions des hommes et du temps comme un noyau hors de son écorce. Le procédé à suivre est, quand on manque d'une relation plus pure qui serve de contrôle et de rectification, de se reporter en imagination, aussi vivement qu'il est possible, sur le théâtre des événements et au point de vue de l'époque, et, sur ce terrain, de travailler à compléter le récit primitif par la supposition de circonstances accessoires que le narrateur lui-même, engagé par sa croyance au surnaturel, a souvent négligé d'indiquer. On sait de quelle façon Paulus, en conformité à ces principes, a traité l'histoire du Nouveau Testament dans son Commentaire et récemment dans son livre sur la vie de Jésus (1). Il tient fermement à la vérité historique des récits; il s'efforce d'introduire dans l'histoire évangélique un étroit enchaînement de dates et de faits, mais en même temps il la dépouille de tout son fond immédiatement divin, et il nie toute intervention surnaturelle de forces supérieures. Pour lui, Jésus n'est pas le fils de Dieu dans le sens de l'Église, mais c'est un homme sage et vertueux; ce ne sont pas des miracles qu'il accomplit, mais ce sont des actes tantôt de bonté et de philanthropie, tantôt d'habileté médicale, tantôt de hasard et de bonne fortune (2).

(1) Heidelberg, 1828, 2 Bde.

(2) De même que parmi les précurseurs de Paulus, Bahrd s'est fait particulièrement remarquer par son livre qui a paru depuis 1782 (*Briefe über die Bibel in Volkstone*), de même il eut un successeur qui se livra à un travail du même genre, dans Venturini, auteur de l'histoire naturelle du grand prophète de Nazareth (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazaret*). Ce livre, qui a commencé à paraître depuis 1800, présente, dans les parties publiées postérieurement, des conformités, même de détail, avec le Commentaire de Paulus. C'est à tort que l'on compare, sans autre explication, ces deux ouvrages avec les *Fragments de Wolfenbüttel*; ils appartiennent essentiellement à la direction de Paulus; car ils tendent à tout représenter dans la vie de Jésus d'une façon naturelle, sans cependant porter atteinte à la sagesse et

Dans cette manière de concevoir l'histoire biblique, commune à Eichhorn et à Paulus, il y a une supposition nécessaire, c'est que les documents de cette histoire, les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont été rédigés avec beaucoup d'exactitude et de fidélité, par conséquent très peu de temps après les événements qui y sont racontés. Car s'il est possible dans un récit de séparer le fait primordial du jugement qui y est mêlé, il faut que la relation soit encore très pure et originale. Dans une relation rédigée plus tard, et moins originale, je n'aurais aucune garantie que ce que je regarde comme la chose réelle, comme le fait, n'appartient pas aussi à l'opinion et à la légende. Aussi Eichhorn essaya-t-il de rapprocher autant que possible des événements eux-mêmes la rédaction des documents et surtout des livres de l'Ancien Testament; et lui et les théologiens qui pensent comme lui ne reculèrent pas devant l'admission des choses les moins naturelles, par exemple devant la supposition que le Pentateuque avait été écrit pendant la marche à travers le désert (1). Cependant ce critique se permit, du moins dans quelques parties de l'Ancien Testament, par exemple au livre des Juges, la remarque que les récits qui y sont contenus ne sont pas contemporains des faits, mais que l'historien a vu ses héros dans le demi-jour des siècles écoulés, et qu'ils y ont pris facilement à ses yeux des proportions gigantesques. Il fait observer que l'historien seul qui voudrait amuser aux dépens de la vérité, donnerait une couleur brillante à un événement dont il aurait été ou témoin ou voisin; qu'il en est tout autrement quand il s'agit d'une histoire très reculée; que l'imagination ne se trouve plus réprimée par la résistance qu'oppose la forme fixe de la réalité historique,

à la noblesse de son caractère. Ce qu'ils ont d'imaginaire ne diffère du mode d'exposition de Paulus que par un plus grand arbitraire dans l'introduction des causes intermédiaires inventées par ces auteurs; Bahrdt même se déclare expressément contre l'auteur des *Fragments*. (*Briefe*, u. s. w., 1tes Bændchen, 14ter Brief.)

(1) *Allgem. Biblioth.*, Bd., 1 S. 64.

mais que l'essor en est renforcé par l'idée que tout a été plus grand et meilleur dans les temps antiques, et que l'écrivain est ainsi entraîné à employer des expressions plus relevées et un langage qui ennoblit les choses; que cela est surtout difficile à éviter quand l'historien, venu tardivement, recueille la tradition antique pour la consigner dans son livre, et quand les actions et les destinées aventureuses des ancêtres transmises dans un langage inspiré du père au fils, du fils au petit-fils, et ornées par l'imagination des poëtes, y sont reproduites avec un style teint de toutes ces couleurs brillantes (1). Au reste, même avec cette opinion sur une partie des livres de l'Ancien Testament, Eichhorn ne croyait pas encore perdre le terrain historique, et, déduction faite des additions plus ou moins considérables dues à la tradition, il avait la confiance de pouvoir y découvrir le cours naturel de l'histoire.

Mais Eichhorn, ce maître dans l'explication naturelle de l'Ancien Testament, s'est, dans un des récits au moins, élevé au-dessus de ce mode d'interpréter; je veux parler du récit de la création et de la chute. Bien que, dans son Histoire primitive, livre qui a exercé tant d'influence (2), il eût dit tout d'abord que le récit de la création n'était que poésie, néanmoins il avait encore soutenu que dans le récit de la chute de l'homme nous avons, non pas de la mythologie, non pas de l'allégorie, mais une vraie histoire, et que, déduction faite de tout le surnaturel, ce qui restait en fait, c'était que la constitution du corps humain avait été, dès l'origine, viciée par l'usage d'un fruit vénéneux (3). Il trouva possible en soi (ce qu'il confirma par de nombreux

(1) *Allgem. Biblioth*, Bd. 1, S. 294. Comparez l'ouvrage intitulé : *Einleitung in das* A. T., 3ter Bd., S. 23 ff., *der vierten Ausgabe*.

(2) Ce travail a d'abord paru dans la quatrième partie du : *Repertorium für biblische und morgenlændische Literatur*. Plus tard, à partir de 1790, il a été publié avec des remarques, par Gabler.

(3) *Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler*, 3 Th., S. 98 ff.

exemples tirés de l'histoire profane), qu'un récit mythologique fût placé en tête de récits purement historiques; mais, déterminé par une idée puisée dans l'ordre surnaturel, il anéantit, quant à la Bible, cette possibilité, disant qu'il serait indigne de la divinité d'avoir laissé insérer un fragment mythologique dans un livre qui porte des traces si incontestables d'une origine divine. Plus tard cependant (1), Eichhorn déclara lui-même que maintenant il pensait autrement, en plusieurs points, sur les chapitres II et III de la Genèse, et qu'au lieu d'y voir la relation historique d'un empoisonnement, il y voyait le symbole mythique d'une pensée philosophique, à savoir que le desir d'un meilleur état que celui dans lequel on se trouve, est la source de tout mal dans le monde. Ainsi, dans ce point du moins, Eichhorn aima mieux abandonner l'histoire pour garder l'idée, que de conserver avec ténacité l'histoire par le sacrifice de toute pensée supérieure. Pour le reste, il s'accorda toujours avec Paulus et d'autres, pour regarder le merveilleux de l'Histoire sainte comme un vêtement qu'il fallait seulement retirer pour voir apparaître la pure forme historique.

§ VII.

Interprétation morale de Kant.

Ces explications naturelles, dont la fin du XVIII[e] siècle produisit une riche moisson, furent entrecoupées par une apparition remarquable : ce fut la résurrection soudaine de l'ancienne explication allégorique des Pères de l'Église dans l'interprétation morale à laquelle Kant soumit l'Écriture. Lui, en sa qualité de philosophe, ne tenait pas, comme les théologiens rationalistes, à une histoire; mais, comme les anciens, il tenait à une idée cachée dans l'enveloppe histo-

(1) *Allgem. Biblioth.*, 1 Bd., S. 989, *und Einleitung in das* A. T., 3 Th., S. 82.

rique. Pour lui, cependant, cette idée n'était pas, comme pour les Pères de l'Église, une idée absolue, aussi bien théorique que pratique; il n'en saisissait que le côté pratique; il n'y voyait qu'une détermination morale, et y reconnaissait ainsi un caractère fini et contingent. En même temps, il attribuait l'introduction de ces idées dans le texte biblique, non à l'esprit divin, mais au philosophe interprète de l'Ecriture, et, dans une signification plus profonde, à la disposition morale existant chez les auteurs de ces livres. Voici sur quoi Kant s'appuie (1) : de toutes les religions anciennes et modernes, déposées en partie dans des livres sacrés, sont sortis les mêmes résultats, c'est-à-dire que des instructeurs du peuple, judicieux et animés de bonnes intentions, ne cessant de les expliquer, les ont amenées, quant à leur fond essentiel, en concordance avec les principes généraux de la croyance morale : c'est ainsi que les moralistes, parmi les Grecs et les Romains, ont traité leur fabuleuse théologie, et ils ont su finalement expliquer le plus grossier polythéisme comme la représentation symbolique des qualités d'un seul être divin, et développer un sens mystique dans les actions souvent vicieuses de leurs divinités, et dans les rêveries les plus extravagantes de leurs poëtes, afin que la croyance populaire, qu'il n'était pas salutaire d'anéantir, se rapprochât d'une doctrine morale. Il remarque aussi que le judaïsme postérieur et même le christianisme sont constitués par de pareilles interprétations, qui sont quelquefois très forcées, mais qui, dans tous les cas, ont des fins incontestablement bonnes et nécessaires à tous les hommes. Les mahométans ne sont pas moins habiles à établir un sens mystique sous les descriptions voluptueuses de leur paradis; et les Indiens en font autant avec leurs Védas, au moins pour la partie la plus éclairée du

(1) La religion dans les limites de la simple raison, troisième partie, n. VI : La foi de l'Eglise a pour interprète suprême la pure foi religieuse.

peuple. De la même façon, les documents de la religion chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament, doivent, d'après Kant, recevoir, par une interprétation générale, un sens qui concorde avec les lois universelles et pratiques d'une pure religion rationnelle; et une telle interprétation, quand même elle devrait faire au texte une violence apparente ou réelle, mérite d'être préférée à une interprétation textuelle qui, ainsi que cela est pour plusieurs histoires bibliques, ou ne contient absolument rien d'utile à la morale, ou même est en opposition avec les mobiles moraux. Ainsi les expressions furieuses de plusieurs psaumes contre les ennemis, sont détournées sur les appétits et les passions que toujours nous devons nous efforcer de tenir sous nos pieds; et les merveilles qui sont racontées, dans le Nouveau Testament, de l'origine céleste de Jésus, de son rapport avec Dieu, etc., sont des représentations symboliques de l'idéal d'une humanité à qui Dieu est concilié (1). Une pareille interprétation est possible, sans même que l'on pèche toujours contre le sens littéral des documents de la croyance populaire; et cette possibilité, d'après la remarque profonde de Kant, tient à ce que, long-temps avant l'existence de ces documents, le germe de la religion morale reposait caché dans la raison humaine. Les premières et grossières manifestations de cette disposition ne parurent, il est vrai, que dans les usages du culte, qui fut l'occasion des prétendues révélations; mais ces fictions mêmes reçurent l'empreinte non préméditée de quelques traits du caractère spirituel de leur origine. Kant croit encore pouvoir laver cette interprétation du reproche de falsification, en observant qu'elle ne prétend pas que le sens qu'elle attribue aux livres saints ait été absolument dans l'intention de leurs auteurs; que c'est une question qu'elle n'examine pas,

(1) Deuxième article, première section, *a* et *b*.

et qu'elle ne réclame que la faculté de donner aussi à ces livres une signification qu'il lui convient de donner.

Ainsi Kant essayait de faire produire aux écritures bibliques, jusque dans leur partie historique, des pensées morales, et même il était disposé à reconnaître que ces pensées constituaient la destination essentielle de l'histoire de la Bible; mais il n'en est pas moins vrai que, d'une part, il ne les puisait qu'en lui-même et dans la culture intellectuelle de son temps, et qu'ainsi rarement il pouvait admettre qu'elles avaient existé en réalité au fond de l'intention des rédacteurs de ces écritures; d'autre part, il oubliait, par la même raison, de montrer quel rapport de telles pensées ont avec de telles représentations symboliques, et comment les premières se sont imprimées dans les secondes.

§ VIII.

Naissance du mode mythique de concevoir l'Histoire Sainte, appliqué d'abord à l'Ancien Testament.

On ne pouvait pas s'en tenir à un procédé aussi peu historique d'une part, aussi peu philosophique de l'autre, d'autant moins que l'étude de la mythologie, devenant de plus en plus générale et féconde en résultats, exerçait aussi de l'influence sur l'opinion qu'on se faisait de la Bible. Déjà, il est vrai, Eichhorn avait demandé que l'on traitât d'une manière égale l'histoire primitive des Hébreux et celle des autres peuples; mais cette égalité s'effaçait de plus en plus, du moment que, tout en développant de jour en jour davantage l'explication mythique pour l'histoire primitive profane, on se renfermait, pour l'histoire hébraïque, dans l'explication naturelle. Et tous ne pouvaient suivre l'exemple de Paulus, qui rétablissait l'équilibre en se montrant disposé à expliquer naturellement, comme les légendes bibliques, les légendes grecques qui offraient des points de comparaison. Loin de là, on aima mieux peser

sur l'autre plateau de la balance, et l'on commença à considérer comme des mythes plusieurs narrations de la Bible. Ainsi Gabler (1), Schelling (2) et d'autres établirent l'idée du mythe comme une idée tout-à-fait générale, et valable pour l'histoire primitive, tant sacrée que profane, d'après le principe de Heyne : *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* (3) ; et Bauer osa même (en 1802) faire paraître une Mythologie hébraïque de l'Ancien et du Nouveau Testament. La plus ancienne histoire de tous les peuples, dit Bauer, est mythique : pourquoi l'histoire hébraïque ferait-elle seule exception, quand un simple coup d'œil jeté sur les livres saints montre qu'ils contiennent aussi des portions mythiques ? En effet, un récit, ainsi que Bauer l'explique d'après Gabler et Schelling, est reconnaissable comme mythe, quand il provient d'un temps où il n'y avait pas encore d'histoire écrite, mais où les faits n'étaient transmis que par un tradition orale; quand des objets placés absolument ou relativement en dehors de toute expérience, par exemple des faits d'un ordre surnaturel, ou tels qu'en raison des circonstances personne n'a pu en être témoin, servent de thème à une relation qui a la forme historique, ou quand enfin ces récits ont reçu une élaboration qui vise au merveilleux, ou sont conçus dans un langage symbolique. Or de tels récits ne sont pas rares dans la Bible ; et si l'on ne veut pas y appliquer l'explication mythique, c'est qu'on se fait une fausse idée et de l'essence du mythe et du caractère des livres bibliques : de l'essence du mythe, car on le confond avec des fables, avec des impostures préméditées et des fictions arbitraires, au lieu de savoir y reconnaître le milieu néces-

(1) Dans *Einleitung zu Eichhorn's Urgesch.*, 2, S. 481 ff., 1792.

(2) Sur les mythes, les légendes historiques et les pensées philosophiques du plus ancien monde; dans Paulus, *Memorabilien*, 5 Stück, S. 1 ff., 1793.

(3) *Apollod. Athen. Biblioth. libri tres et fragmenta curis secundis illustr.* Heyne, p. XVI.

saire où l'esprit humain a pu essayer ses premiers mouvements; du caractère des livres bibliques, car, si, avec la croyance à une inspiration divine, il est invraisemblable que Dieu ait donné la représentation mythique de faits ou d'idées, au lieu d'en donner la représentation réelle, néanmoins l'examen attentif des écritures bibliques montre que l'idée de leur inspiration, bien loin d'en empêcher la conception mythique, n'est elle-même pas autre chose qu'un mythe.

Ainsi les critiques ici nommés définirent, d'une manière générale, le mythe : l'exposition d'un fait où d'une pensée sous une forme historiqne, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité. En même temps on distingua différentes espèces de mythes (1). Il y a des mythes *historiques*, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qui mêle le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel ; il y a aussi des mythes *philosophiques*, c'est-à-dire dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées. Au surplus, ces deux espèces peuvent ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes *poétiques*, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complétement sous les ornements d'une riche imagination. Entre ces différentes espèces de mythes la distinction est difficile ; car ceux mêmes qui sont purement symboliques sont revêtus de la même apparence historique que ceux qui renferment réellement de l'histoire. Cependant nos savants critiques tracent quelques règles pour cette distinction même. Avant tout, disent-ils, il faut voir si le récit a un but, et quel but. Le

(1) Comparez encore, outre les auteurs nommés plus haut, Ammon, *Progr. quo inquiritur in narrationum de vitæ Jesu Christi primordiis fontes, etc.*; dans Pott et Ruperti, *Sylloge Comm. theol.* n. 5; et Gabler, *n. theol. Journal*, 5 Bd. S. 83 und 397.

but pour lequel la légende aurait pu être inventée ne se laisse-t-il pas apercevoir, chacun y trouvera le mythe historique; mais toutes les circonstances principales d'un récit correspondent-elles à la représentation symbolique d'une vérité déterminée, alors le récit a été inventé pour cette représentation, et le mythe est philosophique. On reconnaît le mélange du mythe historique et du mythe philosophique, quand on y découvre la tendance à dériver certains faits de leurs causes. On peut aussi quelquefois y démontrer une base historique par des renseignements venus d'ailleurs. Tantôt certaines données d'un mythe ont d'étroits rapports avec une histoire que l'on sait être véritable; tantôt il porte en soi des traces irrécusables de vraisemblance, de sorte que le critique peut rejeter, il est vrai, l'enveloppe, mais conserver le fond comme historique. Le plus difficile à distinguer est ce qui a été appelé mythe poétique, et Bauer ne sait donner qu'un caractère négatif : c'est que, si l'événement raconté est assez merveilleux pour être impossible, et si en même temps on n'y reconnaît aucune intention de symboliser une idée déterminée, il faut conjecturer que tout le récit est dû à l'imagination d'un poëte. Quant à la généralité des mythes, Schelling, dans son Mémoire, appelle l'attention sur cette particularité, à savoir que la naissance en est dénuée de tout artifice et de tout calcul. Dans les mythes historiques, dit-il, ce qu'ils renferment de non historique n'est pas le produit artificiel de fictions préméditées, mais s'y est glissé de soi-même par le cours du temps et de la tradition ; et les mythes philosophiques n'ont pas été inventés seulement pour un peuple accessible uniquement aux idées sensibles, mais les anciens sages ont, pour eux-mêmes, cherché une enveloppe historique à leurs conceptions, afin d'éclairer, dans l'absence d'idées et d'expressions abstraites, l'obscurité de leurs expressions par une représentation figurative.

Des remarques précédentes il découle que l'explication naturelle de l'histoire de l'Ancien Testament surtout ne pouvait se soutenir qu'autant que ces documents passaient pour contemporains ou très voisins des événements eux-mêmes. Aussi les hommes qui ont renversé cette dernière opinion, Vater et De Wette, sont en même temps ceux qui ont fondé solidement l'explication mythique de l'histoire de la Bible. D'après la remarque du premier (1), le caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut comprendre que si on admet qu'ils ne proviennent pas de témoins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne de la tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des traces évidentes d'une époque postérieure, des nombres exagérés, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on n'est plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée sur plusieurs événements, et de singulières idées, comme celles que les habits des Israëlites ne s'usèrent pas dans la traversée du désert. Vater soutient même qu'on ne peut retrancher du Pentateuque le merveilleux sans faire violence à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attribue à la tradition une grande part dans l'exposition de ces événements.

De Wette, d'une manière encore plus décidée que Vater, s'est déclaré contre l'explication naturelle et pour l'explication mythique de certaines parties de l'Ancien Testament. Pour déterminer la créance d'une relation, dit-il (2), il faut d'abord examiner la tendance du narrateur. S'il ne veut pas raconter la pure histoire; s'il veut agir sur un autre mobile que la curiosité historique; s'il veut amuser, émouvoir, rendre palpable une vérité philosophique ou re-

(1) Voyez le Mémoire sur Moïse et les rédacteurs du Pentateuque, dans le troisième vol. du *Comm. über den Pent.*, S. 660.

(2) *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 11 ff.

ligieuse, sa relation n'a aucune valeur historique. Même quand le narrateur a des intentions historiques, il peut néanmoins n'être pas placé au point de vue de l'histoire; il peut être un narrateur poétique, non pas mené, comme un poëte, par une inspiration intérieure et subjective, mais plongé dans une poésie extérieure et objective dont il dépend. Cela est reconnaissable quand il raconte de bonne foi des choses qui sont absolument impossibles et inimaginables, et qui dépassent non seulement l'expérience habituelle, mais encore les lois de la nature. La tradition, dit De Wette, n'a point de critique et est partiale; sa tendance n'est pas historique, mais elle est patriotique et poétique. Or, une curiosité patriotique se contente de tout ce qui flatte sa passion. Plus les récits sont beaux, honorables, merveilleux, mieux ils sont reçus, et là où la tradition a laissé des lacunes, l'imagination accourt aussitôt avec ses suppléments pour les combler. Une bonne partie des livres historiques de l'Ancien Testament, continue De Wette, portant cette empreinte, on a toujours cru jusqu'ici (c'est-à-dire les auteurs des explications naturelles) pouvoir séparer du fond historique ces embellissements et ces transformations, et employer les récits qu'ils contiennent comme renseignements historiques. Ce serait possible si, à côté de la relation merveilleuse, nous avions une relation autre et purement historique sur les mêmes événements. Mais il n'en est pas ainsi pour l'histoire de l'Ancien Testament; nous n'avons absolument que ces documents, que nous ne pouvons accepter comme purement historiques. Or, nous n'y trouvons aucun critérium pour y distinguer le vrai du faux, l'un et l'autre y étant confusément mélangés et y jouissant du même honneur. D'après De Wette, une objection qui ruine, dans son principe général, toute l'explication naturelle, c'est que la seule source d'une histoire est dans la relation que nous possédons, et qu'il n'est pas possible d'aller au-delà. Or, dans le cas actuel,

la relation nous informe d'une marche surnaturelle des choses, marche que nous pouvons ou croire ou nier. Si nous la nions, reconnaissons que nous ne savons rien de cette marche elle-même, mais gardons-nous d'en imaginer une naturelle, dont la relation ne dit pas un mot. C'est donc une inconséquence et de l'arbitraire (1) que d'attribuer à la poésie l'enveloppe seule des événements de l'Ancien Testament, et de vouloir conserver les faits à l'histoire; l'ensemble, non moins que les détails, tombe dans le domaine de la poésie et du mythe. Soit, par exemple, l'alliance de Dieu avec Abraham (2); les auteurs de l'explication naturelle abandonnent le fait sous cette forme, mais ils prétendent conserver un fondement historique à ce récit. Il n'y a pas eu, disent-ils, une communication réelle de Dieu avec Abraham; mais dans le cœur de ce patriarche il s'est élevé, soit pendant une vision, soit pendant la veille naturelle, des pensées que, conformément au génie de l'ancien monde, il a rapportées à Dieu. Aux interprètes qui procèdent ainsi, De Wette adresse cette question : D'où savez-vous qu'Abraham a eu de lui-même ces pensées? Notre relation, observe-t-il, les fait venir de Dieu; du moment que nous ne l'admettons pas, nous ne savons plus rien sur de telles pensées d'Abraham, et par conséquent nous ne savons pas qu'elles lui soient venues naturellement. Certainement les espérances qui constituent le fond de l'alliance, à savoir qu'il serait la souche d'un peuple destiné à posséder la terre de Canaan, n'ont pu naître par une voie naturelle dans l'esprit d'Abraham; ce qui est naturel, c'est que les Israélites, devenus un peuple et s'étant rendus maîtres du pays, aient imaginé cette alliance de leur ancêtre pour orner leur histoire. Ainsi l'explication naturelle, par la tournure forcée et peu naturelle qui lui est propre, ramène toujours à l'explication mythique.

(1) Voyez la Préface, p. 3 et suiv.

(2) P. 59 et suiv.

Eichhorn même a vu que l'explication naturelle qu'il avait construite pour l'Ancien Testament, n'était pas applicable à l'histoire évangélique. Ce qui, en ces récits, remarque-t-il (1), a un reflet surnaturel, nous ne devons pas vouloir le transformer en événement naturel, parce que cela n'est pas possible sans violence. Lorsque, par la fusion des idées populaires avec le fait, quelque chose est représenté comme surnaturel, on ne pourrait y démêler le fait naturel qu'autant qu'on posséderait sur le même objet un autre récit exempt de cette fusion. Tel est, pour la fin d'Hérode Agrippa, le récit de Josephe (2), à côté de celui des Actes des apôtres, 12, 23. Mais en l'absence d'un pareil contrôle sur l'histoire de Jésus, le commentateur ne formerait qu'un tissu d'hypothèses impossibles à prouver, si dans les narrations d'une teneur merveilleuse il voulait découvrir la cause là où elle n'est pas clairement exposée dans le récit lui-même; observation qui, ainsi que le déclare Eichhorn, réduit à rien beaucoup de prétendues explications psychologiques des Évangiles.

C'est la même distinction entre l'explication naturelle et l'explication mythique que Krug, occupé surtout des miracles (3), a voulu désigner quand il a dit que les miracles pouvaient s'expliquer ou d'une manière physique et matérielle, ou par la manière même dont les récits de ces miracles se sont engendrés et formés. Dans la première manière, dit Krug, on se demande : comment cet *événement* merveilleux qui est ici raconté, a-t-il été possible, dans toutes ses circonstances, par les forces et d'après les lois de la nature? Dans la seconde manière, au contraire, on se demande : comment le *récit* de cet événement merveilleux peut-il s'être formé peu à peu? La première explique la possibilité

(1) *Einleitung in das* N. T. I, S. 408 ff.
(2) Antiquit., 19, 8, 2.
(3) Essai sur l'explication de la manière dont les miracles se sont formés, dans *Henke's Museum*, 1, 3, S. 395 ff., 1803.

naturelle de la chose racontée : c'est la matière du récit ; la seconde recherche l'origine de la relation : c'est la formation du récit. Krug regarde comme stériles les tentatives de la première manière, parce que les explications qu'elle propose sont encore plus merveilleuses que le fait à expliquer. L'autre voie récompense mieux la critique, car elle mène à des résultats qui jettent du jour sur tous les récits de miracles. Par là, en effet, l'interprète n'a besoin de faire aucune violence à son texte ; mais il peut tout expliquer littéralement et de la manière que l'ancien narrateur a conçu la chose, quand bien même le fait raconté serait impossible. Au contraire, celui qui poursuit l'explication matérielle ou physique est amené à des tours de force qui, lui faisant perdre de vue le sens primitif des narrateurs, y substituent tout autre chose que ce qu'ils auraient pu ou voulu dire.

De la même facon, Gabler (1) recommande le point de vue mythique comme le meilleur moyen d'échapper aux explications prétendues naturelles et si forcées, qui étaient devenues une mode pour l'histoire biblique. L'auteur d'explications naturelles, observe-t-il, veut ordinairement rendre naturelle toute l'explication, et, comme cela n'est possible que rarement, il se permet les opérations les plus violentes, qui ont décrié la nouvelle exégèse même parmi les laïques. Mais au point de vue mythique on n'a besoin d'aucun tour de force, car la plus grande partie d'un récit appartient souvent au mythe, et le fait qui lui sert de noyau reste quelquefois très petit, quand on en a enlevé les enveloppes merveilleuses qui y ont été tardivement ajoutées. Horst ne put pas non plus donner son assentiment à un procédé atomistique qui, dans les récits miraculeux de la Bible, extrayait des par-

(1) Dans un mémoire sur cette question : Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nouveau Testament? Ce mémoire fut composé à l'occasion d'un examen de la Mythologie hébraïque de Bauer ; il parut dans *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2 Band, 1tes Heft, S. 43 ff.

ticularités isolées comme non historiques, et les remplaçait par des particularités naturelles, au lieu de reconnaître, dans l'ensemble de ces récits, un mythe religieux et moral où une idée quelconque est représentée (1). Si l'on ne veut pas admettre des mythes dans les plus anciens monuments du judaïsme et du christianisme, comme dans les religions païennes, il faut l'attribuer, a dit nettement Wegscheider, en partie à l'ignorance où sont tant de gens des progrès des sciences historiques et philosophiques, et en partie à une certaine inquiétude qui n'ose nommer du même nom des choses qui sont évidemment les mêmes. En même temps il déclara qu'il était impossible, sans reconnaître des mythes dans l'Écriture sainte et sans en distinguer le fond véritable de la forme non historique, de défendre avec succès l'autorité divine de la Bible contre les objections et les railleries de ses adversaires (2).

Un anonyme, dans le Journal critique de Bertholdt, s'est particulièrement prononcé contre l'explication naturelle de l'Histoire sainte et pour l'explication mythique. Il reproche à l'explication naturelle, telle que le Commentaire de Paulus la montra à son plus haut développement, des défauts essentiels : c'est qu'elle procède d'une façon tout-à-fait antihistorique en se permettant de compléter des documents par des conjectures, et de prendre, pour texte écrit, ses propres hypothèses; c'est de faire des efforts très pénibles et toujours stériles pour représenter comme naturel ce que le document prétend donner comme surnaturel; enfin c'est de dépouiller l'histoire biblique de tout caractère sacré et divin, et de la rabaisser à une vaine lecture qui même ne mérite pas le nom d'histoire. D'après l'auteur, ces défauts conduisent, quand on ne peut pas se reposer dans l'explication

(1) Sur les deux premiers chapitres de Luc, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 695 ff.

(2) *Institutiones theol. chr. dogm.*, p. 42.

surnaturelle, au point de vue mythique. Là le matériel du récit ne subit aucune atteinte, là on ne hasarde pas des arguties interprétatives sur des détails; là on accepte l'ensemble, non pour une histoire véritable, mais pour une légende sacrée. Cette conception est recommandée par l'analogie avec toute l'antiquité politique et religieuse, puisque tant de récits de l'Ancien et du Nouveau Testament ont la ressemblance la plus exacte avec les mythes de l'antiquité profane. Mais ce qui parle surtout en sa faveur, c'est que par elle les innombrables et à jamais insolubles difficultés que soulèvent la concordance des Évangiles et la chronologie, disparaissent comme d'un seul coup (1).

§ IX.

L'explication mythique appliquée au Nouveau Testament.

Ainsi on avait porté l'explication mythique non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau, et, en différentes circonstances, on avait eu l'occasion de justifier cette extension. Déjà Gabler avait reproché au Commentaire de Paulus de trop peu accorder au point de vue mythique, lequel doit être admis pour certains récits du Nouveau Testament. Plusieurs de ces récits, en effet, ne contiennent pas seulement des jugements erronés, comme des témoins oculaires sont dans le cas d'en porter, mais ils contiennent aussi, non rarement, des faits faux et des événements impossibles, qui n'ont jamais pu être narrés de la sorte par des témoins oculaires; et comme la tradition seule est capable de former ces fictions, il faut les concevoir d'une manière mythique (2).

La principale difficulté à lever, quand de l'Ancien Tes-

(1) Des différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler, dans *Bertholdt's krit. Journal*, 5 Bd., S. 235 ff.

(2) Examen du Commentaire de Paulus, dans *N. theol. Journal*, 7, 4, 395 ff., 1801.

tament on transporte le point de vue mythique dans le Nouveau, est celle-ci : on ne cherche ordinairement les mythes que dans les âges primitifs et fabuleux du genre humain, époque où l'on ne consignait par écrit aucun événement. Or, du temps de Jésus, les siècles mythiques étaient depuis long-temps passés, et depuis long-temps aussi la nation juive avait pris l'habitude d'écrire. Cependant déjà Schelling (Mémoire cité) avait accordé, au moins dans une note, que l'on pouvait, dans un sens plus large, appeler encore mythique une histoire qui, bien qu'appartenant à une époque où depuis long-temps on avait la coutume de tout écrire, s'était propagée dans la bouche du peuple. En conséquence, d'après Bauer (1), il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament une série de mythes, une histoire mythique d'un bout à l'autre ; mais il s'y peut rencontrer des mythes isolés, soit qu'ils aient été transportés de l'Ancien Testament dans le Nouveau, soient qu'ils soient nés dans celui-ci primitivement. Ainsi Bauer trouve, particulièrement dans l'histoire de la jeunesse de Jésus, bien des choses qui ont besoin d'être considérées du point de vue mythique. De même qu'il se forme bientôt sur un homme célèbre des anecdotes multipliées que la voix publique, parmi un peuple ami du merveilleux, transforme en merveilles de tout genre, ainsi la jeunesse de Jésus, qui s'était passée dans l'obscurité, devint l'objet des récits les plus miraculeux lorsqu'il eut acquis un grand nom, glorifié encore davantage par sa mort. Dans cette histoire de sa jeunesse, des êtres célestes apparaissent sous forme humaine, prédisent l'avenir, etc. Là, dit Bauer, nous avons bien le droit d'admettre un mythe, et ce mythe s'est sans doute produit, parce qu'on s'est expliqué les grandes influences de Jésus par des causes placées au-dessus du domaine des

(1) *Hebræische Mythologie*, 1 Th., Einl., § 5.

sens, et qu'on a incorporé cette explication dans l'histoire.

Gabler (1) fit observer que l'idée d'antiquité est une idée relative. Sans doute, à l'égard de la religion mosaïque, la religion chrétienne est moderne; mais, en elle-même, elle est assez vieille pour qu'on puisse ranger l'histoire primitive de son fondateur dans les temps anciens. Il y avait dès lors, en effet, des documents écrits sur d'autres objets; mais ici cela ne prouve rien, s'il est possible de montrer que pendant long-temps l'on n'a rien possédé d'écrit sur Jésus, et particulièrement sur les commencements de sa vie; tout s'est borné à des relations orales qui ont pu facilement se teindre de couleurs merveilleuses, s'imprégner d'idées juives contemporaines, et devenir ainsi des mythes historiques. Sur beaucoup d'autres points on n'avait, selon Gabler, aucune tradition; là le champ fut ouvert aux conjectures; l'on argumenta d'autant plus que l'on avait moins d'histoire; et ces conjectures et raisonnements historiques, dans le goût judéo-chrétien, peuvent être appelés les mythes philosophiques de l'histoire primitive du christianisme. Puisque de cette façon, dit Gabler en terminant, l'idée du mythe trouve son application dans plusieurs récits du Nouveau Testament, pourquoi ne pas oser nommer la chose par son vrai nom? pourquoi éviter, dans les discussions scientifiques bien entendu, une expression qui ne peut scandaliser que les gens à préjugés ou mal informés?

Sur le terrain de l'Ancien Testament, Eichhorn avait été ramené par la force des choses, de sa première explication naturelle de la chute d'Adam à l'explication mythique; sur le terrain du Nouveau Testament, il en fut de même de l'histoire de la tentation de Jésus pour Usteri. Cet écrivain, à l'exemple de Schleiermacher, l'avait conçue, dans un

(1) Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nouveau Testament? (*Im Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1. 49 ff.)

premier travail (1), comme une parabole racontée par Jésus et mal comprise par ses disciples. Mais il vit bientôt les difficultés de la concevoir ainsi; et, comme il repoussait encore davantage l'explication surnaturelle et l'explication naturelle de ce récit dans leurs diverses nuances, il ne lui restait plus qu'à en venir au point de vue mythique; ce qu'il fit en effet avec beaucoup de force dans un écrit postérieur (2). Quand une fois, remarque-t-il dans ce dernier travail, une émotion, et une émotion religieuse, s'est élevée parmi les esprits et chez un peuple qui n'est pas dénué de facultés poétiques, alors il ne faut que peu de temps pour que non seulement des faits cachés et secrets, mais aussi des faits patents et connus, se revêtent de l'apparence du merveilleux. Comment les premiers chrétiens, recrutés parmi les Juifs (ce qu'il ne faut jamais perdre de vue), animés par l'Esprit, c'est-à-dire par l'inspiration religieuse, et familiers avec l'Ancien Testament, n'auraient-ils pas été en état d'imaginer des scènes symboliques, comme l'histoire de la tentation et d'autres mythes du Nouveau Testament? Seulement il ne faut pas croire que l'un d'eux se soit assis à sa table, ait composé lui-même ces récits, comme autant de fictions poétiques, et les ait couchés par écrit; non, ces récits, comme toutes les légendes, se sont formés peu à peu d'une manière dont on ne peut plus retrouver la trace, ont pris de plus en plus de la consistance, et ont fini par être consignés dans nos évangiles écrits.

Pour l'Ancien Testament, nous l'avons vu, la conception mythique ne pouvait être maintenue que par ceux qui niaient, en même temps, que les documents historiques qu'il renferme eussent été rédigés par des témoins oculaires

(1) Sur Jean-Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation, dans *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken*, 2, 3, S. 456 ff.

(2) Essai sur l'explication du récit de la tentation, *Ibid*, 1832, 4 Heft.

et des contemporains. Il en fut de même pour le Nouveau Testament. Eichhorn admettait que, dans les trois premiers évangiles, on ne peut suivre qu'une trace bien mince de l'évangile primitif, accrédité par les apôtres, trace qui même, dans l'évangile de Matthieu, est enveloppée d'une masse d'additions étrangères à ces disciples immédiats de Jésus; et ce ne fut qu'ainsi qu'il parvint à écarter de la vie de Jésus, comme légendes non historiques, plusieurs faits qui le choquaient, tels que, outre l'évangile de l'enfance, les détails de l'histoire de la tentation, beaucoup de miracles opérés par Jésus, la résurrection des saints à sa mort, la garde à son tombeau, etc. (1). Depuis, l'opinion s'est établie (2) que les trois premiers évangiles proviennent d'une tradition orale; et c'est aussi, surtout depuis ce temps, qu'on y a trouvé, soit des ornements mythiques, soit des mythes entiers (3). D'un autre coté, la plupart regardent aujourd'hui l'évangile de Jean comme authentique, et, en conséquence, comme présentant une certitude complétement historique; celui-là seul qui, avec Bretschneider (4), doute qu'il soit de cet apôtre, peut, dans cet évangile aussi, faire une large place à l'élément mythique.

§ X.

L'idée du mythe dans son application à l'Histoire sainte n'a pas été saisie avec netteté par les théologiens.

L'idée du mythe ainsi conquise pour l'explication de l'histoire biblique ne fut pendant assez long-temps encore ni saisie avec netteté ni embrassée dans une étendue suffisante.

Elle ne fut pas saisie avec netteté. En effet, avec la dis-

(1) *Einleitung in das N. T. I*, S. 422 ff., 453 ff.

(2) Surtout par Gieseler, *Ueber die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien.*

(3) Voyez l'Appendice de l'écrit de Schultz sur la communion, et les écrits de Sieffert et de Schneckenburger sur l'origine du premier évangile canonique.

(4) *In den Probabilien.*

tinction en historique et en philosophique, l'idée du mythe s'était laissé imposer un caractère qui pouvait facilement la rabaisser à l'explication naturelle, à peine abandonnée. Dans le mythe historique, le critique avait aussi pour problème de tirer, hors des embellissements non historiques et merveilleux, un fait naturel, un noyau de réalité historique. Sans doute c'était admettre une différence essentielle, que de déduire ces embellissements, non, comme dans l'explication naturelle, du jugement des acteurs et des narrateurs, mais de la tradition; cependant le procédé n'était que peu modifié. Si le rationaliste, sans changer essentiellement sa méthode, pouvait signaler des mythes historiques dans la Bible, de son côté le surnaturaliste trouvait l'adoption de mythes historiques par lesquels, du moins, la réalité historique des saints récits n'était pas complétement effacée, moins choquante que la supposition de mythes philosophiques, où toute trace historique semble disparaître. Il ne faut donc pas s'étonner que les interprètes, dans les cas où ils adoptèrent le point de vue mythique, n'aient parlé presque uniquement que de mythes historiques; que Bauer, parmi un nombre assez considérable de mythes qu'il cite dans le Nouveau Testament, n'en ait noté qu'un seul philosophique, et qu'il se soit formé un mélange d'explications mythiques et naturelles, mélange encore plus contradictoire que la pure explication naturelle, aux difficultés de laquelle on voulait échapper. Ainsi Bauer (1) croyait pouvoir donner, de la promesse de Jehovah à Abraham, une explication historico-mythique, en admettant, comme fait et base du récit, qu'Abraham, en contemplant le ciel parsemé d'étoiles, avait senti se ranimer son espoir d'une nombreuse descendance. Un autre pensait adopter le point de vue mythique, lorsque, dépouillant, il est vrai, de tout merveilleux

(1) *Geschichte der hebræischen Nation*, Th. 1. S. 123.

l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste, il conservait cependant, comme fondement historique du récit, le mutisme de Zacharie (1). De même Krug (Mémoire cité), qui vient d'assurer qu'il veut expliquer, non pas la matière de l'histoire (c'est l'explication naturelle), mais la formation du récit (c'est l'explication mythique), suppose, comme fondement de la narration concernant les Mages, un voyage fortuit de marchands orientaux. Mais ce qu'il y a de plus criant en fait de contradiction, c'est ce qu'on lit dans une Mythologie du Nouveau Testament, comme celle de Bauer : l'idée du mythe est si peu comprise que, par exemple, il admet réellement, chez les parents de Jean-Baptiste, un mariage demeuré long-temps stérile; qu'il explique l'apparition de l'ange à la naissance de Jésus par un météore enflammé; qu'il suppose, à son baptême, un éclair et un coup de tonnerre en même temps que le vol fortuit d'une colombe au-dessus de sa tête; qu'il donne un orage comme fondement de la transfiguration, et que, des anges sur le tombeau de Jésus ressuscité, il fait des linceuls blancs. Kaiser, lui qui se plaint que tant d'explications naturelles soient si peu naturelles, assure cependant que ce serait ne voir qu'un côté des choses que de vouloir interpréter tout le merveilleux du Nouveau Testament d'une seule et unique manière; et, à l'aide de cette remarque, il laisse subsister l'explication naturelle à côté de l'explication mythique. Pour peu que l'on reconnaisse, dit-il, que le vieil auteur a voulu raconter un miracle, l'explication naturelle devient souvent alors admissible : elle est tantôt physique, comme dans le lépreux dont Jésus prévit sans aucun doute le prochain rétablissement; tantôt psychologique, la renommée de Jésus et la confiance en lui ayant eu, chez plusieurs malades, la plus grande part à la guérison; tantôt aussi il

(1) E. F., Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5ten Bdes 1tes Stück, S. 163.

faut faire entrer le hasard en ligne de compte, dans le cas où, par exemple, des individus étant revenus spontanément d'un état de mort apparente en présence de Jésus, il aura été regardé comme l'auteur du phénomène. Mais, dans d'autres miracles, il faut, d'après Kaiser, employer l'explication mythique; seulement, ici aussi, il accorde au mythe historique beaucoup plus de place qu'au mythe philosophique. La plupart des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament sont, suivant lui, des événements réels, parés d'embellissements mythiques, par exemple, le récit de la pièce d'or dans la gueule du poisson, du changement de l'eau en vin, miracle dont il suppose l'histoire fondée primitivement sur une plaisanterie bienveillante de Jésus. Selon lui encore, il y a peu de fictions conçues purement d'après les idées juives, et dans cette catégorie il range la naissance miraculeuse de Jésus, le massacre des Innocents et quelques autres (1).

Gabler fit particulièrement remarquer la méprise où l'on tombait en traitant comme historique plus d'un mythe philosophique, et en admettant ainsi des choses qui ne sont jamais arrivées (2). A la vérité, il ne veut admettre uniquement, dans le Nouveau Testament, ni des mythes philosophiques, ni des mythes historiques; mais, prenant un terme moyen, il se décide tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, suivant la nature du récit. Il faut, dit-il, se garder autant de l'arbitraire qui ne veut voir que de simples pensées philosophiques là où percent des faits réels, que de la disposition opposée où l'on prétend expliquer naturellement et historiquement ce qui n'est qu'enveloppe mythique. Ainsi, quand il est très facile de déduire un mythe d'un raisonnement; quand, en même temps, toute tentative d'y découvrir le fait pur et d'expliquer par là naturellement la narration merveil-

(1) Kaiser's *biblische Theologie*, 1 Th., S. 194, ff., 1813.

(2) Gabler's, *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, S. 46.

leuse, ou bien est un tour de force, ou bien tombe même dans le ridicule, c'est, dit Gabler, une marque sûre qu'il faut chercher ici un mythe philosophique et non un mythe historique. L'interprétation philosophico-mythique, dit-il en terminant, est, au surplus, en maintes circonstances, beaucoup moins choquante que l'interprétation du point de vue historico-mythique (1).

Malgré cette tendance de Gabler à introduire le mythe philosophique dans l'histoire biblique, ce n'est pas sans surprise qu'on le voit ne pas paraître savoir lui-même, dans l'application, ni ce qu'est un mythe historique, ni ce qu'est un mythe philosophique. En effet, il dit (Mémoire cité) en parlant des interprètes mythologiques du Nouveau Testament, que, parmi eux, les uns ne trouvent dans l'histoire de Jésus que des mythes historiques, comme le docteur Paulus; les autres, que des mythes philosophiques, comme l'anonyme E. F., dans le Magasin de Henke. Or, il est clair qu'il confond les explications naturelles avec les explications historico-mythiques, car on ne trouve que les explications naturelles dans le Commentaire de Paulus, qui même n'a pas conçu que la tradition avait été l'agent intermédiaire des récits. Il ne confond pas moins les mythes historiques avec les philosophiques; car, on le voit par les échantillons que j'ai donnés plus haut du Mémoire de l'anonyme E. F., cet auteur est tellement renfermé dans le point de vue historico-mythique, que l'on pourrait même considérer ses explications comme des explications naturelles.

Relativement à l'histoire mosaïque, les raisonnements frappants de De Wette sont également dirigés contre l'arbitraire de l'explication historico-mythique et de l'explica-

(1) Gabler's *Neuestes theol. Journal*, 7 Bd., S. 83; vgl. 397 und 409.

tion naturelle; relativement au Nouveau Testament, l'anonyme, dans le Journal critique de Berthold (1), fut celui qui se déclara le plus décidément contre toute tentative de chercher encore un fondement historique aux mythes des Évangiles. Le terme moyen proposé par Gabler, entre l'admission exclusive de mythes historiques ou de mythes philosophiques, ne lui paraît pas, non plus, acceptable; car il se pourrait qu'au fond de la plupart des relations du Nouveau Testament, il y eût quelque fait réel, sans qu'on fût aujourd'hui en état de séparer ce fait réel du mélange mythique, et de faire la part de l'un et l'autre élément. Usteri tint le même langage : il n'est plus possible de distinguer quelle part de réalité historique et quelle part de symbole poétique les mythes évangéliques contiennent. La critique n'a pas d'instrument assez tranchant pour isoler ces deux éléments l'un de l'autre; tout au plus peut-on arriver à une sorte de probabilité, et dire : ici il y a, au fond, plus de réalité historique; là prédominent la poésie et le symbole.

Deux directions opposées partagent ici les interprètes; les uns savent trouver, avec trop de facilité, le fond historique renfermé dans les récits mythiques de l'Écriture; les autres, désespérant d'avance de réussir dans cette opération, qui en effet est fort difficile, traitent tous les mythes que l'on rencontre dans l'histoire évangélique comme autant de mythes philosophiques, en ce sens du moins qu'ils renoncent à toute tentative d'en extraire le résidu historique. C'est

(1) Sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler, dans Bertholdt's *Krit. Journal*, 5, S. 235 ff.

cette dernière direction exclusive que l'on a cru trouver dans ma critique de la vie de Jésus; en conséquence, plusieurs de ceux qui ont jugé cet ouvrage ont eu, à plusieurs reprises, l'occasion d'appeler l'attention sur les diverses proportions, entre l'historique et l'idéal, que le mythe présente dans son domaine spécial, la religion païenne et l'histoire primitive; il est bien entendu que dans le domaine de l'histoire primitive du christianisme, supposé que l'idée du mythe y soit admise, la proportion de l'historique sera beaucoup plus forte. Ullmann non seulement distingue un mythe *philosophique* et un mythe *historique*, mais encore il sépare, du mythe *historique*, dans lequel la libre fiction prédomine toujours, *l'histoire mythique*, où l'élément historique, quoique fondu dans l'élément idéal, a la prépondérance. Quatrièmement enfin, il admet une *histoire* avec des *éléments légendaires;* c'est là, à proprement parler, le terrain historique sur lequel on n'entend plus que quelques échos lointains de la fiction mythique. Mais, dit Ullmann, l'expression de *mythe*, imaginée originairement pour un tout autre système religieux, cause inévitablement de la répulsion et de la confusion quand on l'applique au système religieux chrétien; en conséquence, il ajoute (et en ceci Bretschneider, entre autres, lui donne son assentiment), qu'il serait plus convenable de ne parler, dans l'histoire primitive du christianisme, que de légendes évangéliques et d'éléments légendaires (1).

Au contraire, George, dans ces derniers temps, a essayé

(1) Ullmann, *Examen de mon livre sur la vie de Jésus* dans theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 783 ff. Comparez le jugement de Muller sur le même ou-

non seulement de séparer avec plus de rigueur le mythe et la légende, mais encore de montrer que le mythe appartient aux Evangiles, plutôt que la légende. En général, on peut dire qu'il nomme mythe ce que jusqu'à présent on avait appelé mythe philosophique; et légende, ce qui jusqu'à présent avait reçu le nom de mythe historique. Il a traité ces deux idées comme les deux antipodes; toutefois il les a saisies avec une précision par laquelle l'idée du mythe a incontestablement gagné en clarté. Suivant lui, un mythe est l'invention d'un fait à l'aide d'une idée; une légende, au contraire, est l'intuition d'une idée, dans un fait et à l'aide d'un fait. Une nation, une communauté religieuse se trouve dans une certaine situation, dans un certain cercle d'institutions dont l'esprit vit en elle; la nation, la communauté religieuse éprouve le besoin de compléter, en se représentant son origine, le sentiment intime qu'elle a de son état actuel : mais cette origine est cachée dans les ténèbres du passé, ou bien elle n'est plus assez apparente pour répondre à la plénitude des sentiments et des idées qui débordent maintenant; alors, à la lumière de ces sentiments et de ces idées, se projette, sur la paroi obscure du passé, une image colorée des antiques origines, et cette image n'est pourtant que le reflet agrandi des influences contemporaines. Si telle est la naissance du *mythe*, la légende, au contraire a pour point de départ les faits; seulement ces faits sont peut-être, ou incomplets, ou raccourcis, ou même agrandis dans leurs pro-

vrage, ibid. S. 839 ff; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 54 ff.; Bretschneider, *Explication sur la conception mythique du Christ historique*, allg. KZg. juillet 1837, S. 860 f.

portions, afin de glorifier les héros. Mais les points de vue d'où il faut embrasser ces faits, les idées qui y étaient renfermées originairement, ont disparu dans la tradition. A la place, surgissent de nouvelles idées, produit des temps que la légende a traversés; c'est ainsi que la période post-mosaïque du peuple juif, qui avait pour idée fondamentale de s'élever successivement au pur monothéisme et à la théocratie, fut représentée dans la légende postérieure sous un jour tout opposé, et comme une décadence de la constitution religieuse donnée par Moïse. Il arrivera immanquablement qu'une conception aussi peu historique défigurera çà et là les faits historiques transmis par la tradition, comblera des lacunes, ajoutera des particularités caractéristiques, et alors le mythe reparaît dans la légende. De même aussi, le mythe qui, en se propageant par la tradition, tantôt devient indécis et incomplet, tantôt exagère certaines particularités, par exemple les nombres, le mythe, disons-nous, tombe, de son côté, sous l'influence de la légende. Ainsi ces deux formations, essentiellement différentes dans leur origine, se croisent et se mêlent. La première communauté chrétienne forma mythiquement l'histoire de la vie de son fondateur, mais elle en avait l'impression vivante, l'idée originelle, et par conséquent elle a représenté, quoique sous une forme non historique, la véritable signification de l'idée du Christ. C'est le contraire pour les faits réels; non seulement la légende les défigure ou les grossit, mais encore elle les met dans un faux jour, par conséquent elle les remplit d'une fausse idée, de sorte que par elle nous perdrions la vraie signification de la vie de Jésus. Ainsi, d'après George, la

croyance chrétienne est bien plus en sûreté, en reconnaissant, dans les évangiles, des éléments mythiques, qu'en y reconnaissant des éléments légendaires (1).

Pour nous, que la signification dogmatique n'occupe point encore ici, nous restons, pour le moment, dans cette *Introduction*, préparés simplement à rencontrer, dans l'histoire évangélique, aussi bien des mythes que des légendes; et, quand nous entreprendrons d'extraire, des récits reconnus mythiques, le résidu historique qui pourra s'y trouver, nous prendrons garde à deux écueils, c'est-à-dire que nous ne voudrons, ni nous mettre sur le même terrain que les auteurs d'explications naturelles, par une division grossière et mécanique, ni, en méconnaissant la vérité historique là où elle se montre, faire disparaître l'histoire par un excès de critique.

§ XI.

L'idée de mythe n'a pas été embrassée d'une manière assez étendue.

L'idée du mythe, à la première apparition parmi les théologiens, ne fut pas seulement saisie avec trop peu de netteté; on ne l'appliqua pas, non plus, avec assez d'extension à l'histoire biblique.

Eichhorn ne reconnaissait un mythe véritable que sur le seuil même de l'histoire primitive de l'Ancien Testament; tout le reste, il croyait devoir l'expliquer historiquement, de la manière naturelle. Ensuite, tout en admettant des portions mythiques dans l'Ancien Testament, on fut longtemps sans songer à rien de semblable dans le Nouveau Testament. Enfin, quand le mythe eut permission d'y entrer, on le tint long-temps encore sur le seuil, c'est-à-dire à l'histoire de l'enfance de Jésus, et tout pas ultérieur lui fut

(1) George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. S. 11 ff. 108 ff.

contesté. Ammon (1), l'anonyme E. F. dans le Magasin de Henke, et même encore Usteri, voulurent établir une distinction importante, quant à la valeur historique, entre les narrations de la vie publique de Jésus et celle de son enfance. Cette dernière histoire, disent-ils, ne peut pas avoir été écrite pendant l'enfance même de Jésus, car alors il n'avait pas encore assez excité l'attention ; elle ne peut pas non plus avoir été écrite dans les trois dernières années de sa vie, car elle a en vue, non Jésus luttant et souffrant, mais Jésus glorifié. Ainsi la composition en doit être placée après la résurrection. Mais, à cette époque, il ne restait plus de renseignements certains sur l'enfance de Jésus, car les apôtres n'en avaient pas été les témoins. Joseph ne vivait sans doute plus ; quant à Marie, qui survivait, bien des circonstances avaient pris, dans sa mémoire, une couleur plus brillante, elles furent encore amplifiées par ceux qui l'entendirent raconter ses souvenirs, et amplifiées conformément aux idées qu'ils avaient du Messie. Le reste se forma sans renseignements historiques, d'après des opinions du temps, d'après des prophéties de l'Ancien Testament, par exemple l'histoire de la Vierge devenant enceinte. Mais, disent ces auteurs, il ne faut pas en inférer que le récit des Évangélistes en mérite moins de foi pour l'époque qu'ils embrassent. Leur but et leur tâche ont été de nous donner une sûre histoire des trois dernières années de la vie de Jésus ; et là ils sont dignes de toute confiance, car ils ont été témoins d'une partie des faits, et l'autre partie, ils l'ont recueillie de la bouche de personnes croyables. La ligne de séparation entre la certitude de l'histoire de la vie publique de Jésus et le caractère fabuleux de l'histoire de son enfance, devint encore plus tranchée quand plusieurs théologiens en vinrent à rejeter,

(1) Progr. quo inquiritur in narrationum de vitæ Jesu-Christi primordiis fontes, etc., in Pott et Ruperti, *Sylloge comm. theol.*, n. 5. De même Hase, *Leben Jesu*, § 32 (2te Aufl.).

comme apocryphes et ajoutés postérieurement, les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc qui renferment l'histoire de l'enfance (1).

Mais, bientôt après, la fin de l'histoire de Jésus (son ascension au ciel) fut, comme le début, conçue d'une façon mythique par quelques théologiens (2); de sorte que cette histoire fut entamée par les doutes de la critique à ses deux extrémités, tandis que le corps même, c'est-à-dire l'intervalle écoulé du baptême à la résurrection, était toujours placé à l'abri de ses atteintes. Ainsi, comme s'exprime l'auteur d'un examen de la Vie de Jésus, composée par Greiling (3), on entrait dans l'histoire évangélique par la porte triomphale des mythes, on sortait par une porte semblable; mais, pour tout l'espace intermédiaire, il fallait se contenter du sentier tortueux et pénible de l'explication naturelle.

Gabler étendit un peu davantage le point de vue mythique. En effet, il distingua les miracles opérés par Jésus de ceux qui se passèrent en lui, disant que, si les premiers devaient être expliqués naturellement, les derniers devaient l'être mythiquement. Mais bientôt après Gabler s'exprime comme s'il entendait, avec les théologiens nommés plus haut, n'admettre les mythes que dans les miracles de l'enfance de Jésus; c'est restreindre sa proposition. Tous les miracles de l'enfance, dans nos évangiles, sont bien des miracles produits en Jésus, et non opérés par lui; mais il y en a beaucoup de semblables dans le cours du reste de sa vie. C'est aussi en suivant à peu près la division faite par Gabler de miracles par Jésus et de miracles en Jésus, que Bauer, dans sa Mythologie hébraïque, paraît s'être décidé sur ce qu'il a cru pouvoir considérer mythiquement; car

(1) Comparez Kninœl, *Prolegom. in Matthæum*, § 3; *in Lucam*, § 6.

(2) Par exemple: Ammon, dans la Dissertation: *Ascensus J.-C., in cœlum, historia biblica*; dans ses *Opusc. nov.*

(3) Dans Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5 Bd., S. 248.

il n'a traité de cette façon que la conception surnaturelle de Jésus avec les circonstances extraordinaires de sa naissance, la scène du baptême, la transfiguration, l'ange à Gethsemane, et les anges sur le tombeau. Ce sont, il est vrai, des histoires merveilleuses prises dans toutes les parties de la vie de Jésus; mais ce sont seulement les miracles (et encore n'y sont-ils pas tous) qui se sont passés dans Jésus; ceux qui ont été opérés par lui ont été exclus.

Une application aussi incomplète de l'idée du mythe à l'histoire de la vie de Jésus, est entachée d'insuffisance et d'inconséquence, défauts que s'est efforcé de rendre palpables l'auteur, déjà plusieurs fois cité, de la Dissertation sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler (1). Considérer le récit évangélique en partie comme une pure histoire, en partie comme un mythe, c'est confondre les deux points de vue, et cette confusion est le fait de ces théologiens qui, ne voulant ni sacrifier l'histoire ni s'en tenir à de clairs résultats, ont espéré réunir les deux partis dans ce moyen terme; vains efforts que le surnaturaliste sévère taxera d'hérésie, et dont se rira le rationaliste. Ces médiateurs, observe l'auteur, en prétendant faire comprendre une chose pourvu qu'elle soit possible, s'attirent tous les reproches qu'on adresse avec raison à l'explication naturelle; et en accordant encore une place au mythe, ils prêtent complétement le flanc à l'accusation d'inconséquence, la pire des accusations contre un savant. Au surplus, le procédé de ces éclectiques est tout ce qu'il y a de plus arbitraire; c'est, la plupart du temps, d'après leurs propres impressions qu'ils décident ce qui doit appartenir à l'histoire, et ce qui doit appartenir au mythe; de pareilles distinctions sont également étrangères aux auteurs évangéliques, à la logique et à la critique

(1) Dans Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5 B., S., 243 f.

historique qui en dépend. Appliquer l'idée du mythe à l'ensemble de l'histoire de la vie de Jésus, y reconnaître, dispersés partout, des récits ou au moins des ornements mythiques, telle est la doctrine de cet écrivain, qui range dans la catégorie des mythes non seulement les relations des miracles de l'enfance de Jésus, mais encore celles de sa vie publique; non seulement les miracles opérés en lui, mais encore les miracles opérés par lui. En effet, du moment que l'idée du mythe est introduite dans l'histoire évangélique, aucune ligne de démarcation ne peut plus être tracée; et depuis le début jusqu'à la fin, le mythe pénètre de force jusqu'au cœur de cette histoire. En effet, si, dès l'abord, on pose le baptême de Jésus par Jean comme la limite du mythe, dit cet écrivain, non seulement cette scène est racontée d'une manière mythique, mais encore elle est suivie de l'histoire de la tentation, expliquée mythiquement aussi par plusieurs. Une fois entré par cette porte, je ne sais pas si l'idée du mythe ne réclamera pas encore, dans son domaine, d'autres récits qui appartiennent au temps de la vie publique de Jésus, comme la marche sur la mer, la pièce d'or dans la gueule du poisson, etc. De même, si, à la fin de l'histoire de Jésus, on consent à abandonner à l'explication mythique son ascension au ciel avec les anges, il n'en est pas moins vrai que l'apparition des anges au tombeau de Jésus ressuscité présente quelque chose d'analogue; que, plus loin encore, l'ange à Gethsemane a quelque apparence d'un récit légendaire; qu'enfin même l'histoire de la transfiguration, qui est placée au début de l'annonce de la passion, s'accommode aussi peu que l'ascension au ciel d'une explication historique; de sorte que, bravant ces barrières arbitraires, le mythe fait sur tous les points invasion dans l'histoire de la vie de Jésus.

Quand De Wette attribue un caractère légendaire et même mythique en partie aux trois premiers évangiles, et

qu'il explique par là leurs discordances dans les récits et même dans l'exposition des discours et des doctrines de Jésus (1); quand il considère comme un mythe le miracle lors du baptême de Jésus (2); quand il accorde que plusieurs miracles attribués à Jésus peuvent être le produit de la tradition, ou du moins avoir été grossis par elle (3); et enfin quand il laisse même subsister le doute si Jésus est ressuscité et a reparu en corps ou seulement en esprit (4); alors il paraît être à peu près sur le même terrain que l'écrivain cité en dernier lieu; et l'on comprend difficilement comment il en vient à accuser cet auteur d'avoir poussé trop loin l'application de l'idée du mythe (5). Cela provient sans doute de ce que De Wette croit pouvoir employer l'évangile de Jean comme la règle de la critique pour l'histoire et la doctrine de Jésus (6); à quoi il faut ajouter une certaine hésitation entre l'explication mythique et l'explication naturelle, dans tout le chapitre de sa Dogmatique biblique, consacré à l'histoire de Jésus (7).

L'application la plus étendue de l'idée du mythe philosophique, mieux dénommé mythe dogmatique, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a été faite, dès 1799, à la vie de Jésus, dans l'écrit anonyme Sur la révélation et la mythologie. Toute la vie du Christ, y est-il dit, tout ce qu'en général il devait et voulait faire, était tracé longtemps d'avance dans l'idée et l'intuition des Juifs. Jésus, comme individu, ne fut pas tel qu'il aurait dû être, ne vécut pas réellement comme il aurait dû vivre, d'après l'attente de ce peuple; et là même où toutes les annales qui racontent ses actes sont d'accord, il est certain qu'il n'y a pas de fait réel. Par différentes additions populaires il

(1) *Biblische Dogmatik*, § 226 (2[te] Aufl.).

(2) *Ibid.*, § 208.

(3) *Ibid.*, § 222.

(4) *Ibid.*, § 224.

(5) § 226, Anm., a.

(6) § 226.

(7) Comparez surtout les §§ 222 et 224.

se forma sur la vie de Jésus une voix du peuple, et c'est d'après elle que les évangiles ont été composés (1). A la vérité, un critique objecte là contre que l'auteur semble admettre moins d'histoire qu'il n'y en a réellement au fond des récits, et qu'il aurait mieux fait de se laisser guider par une critique prudente des détails que par un scepticisme général (2).

§ XII.

Polémique contre l'explication mythique de l'histoire évangélique.

En considérant l'histoire biblique du point de vue mythique tel qu'il a été exposé jusqu'ici, on s'était de nouveau approché de l'ancienne explication allégorique. L'explication naturelle des rationalistes, ainsi que l'explication méprisante des naturalistes ou déistes, appartient au système qui, sacrifiant le fond divin des récits sacrés, en conserve une forme historique, mais vide; au rebours, l'explication mythique, comme l'allégorique, préfère sacrifier la réalité historique du récit pour conserver une vérité absolue. D'après le point de doctrine qui sert de base à ces deux dernières explications, de même qu'à l'explication morale, l'historien présente, il est vrai, quelque chose d'historique en apparence; mais, qu'il le sache ou ne le sache pas (3), un esprit supérieur a préparé cette enveloppe historique à une vérité ou opinion placée au-dessus de l'histoire. Et voici la seule différence essentielle qui se trouve entre les explications spécifiées en dernier lieu : c'est que, d'après l'allégorique, cet esprit supérieur est immédiatement l'esprit divin,

(1) S. 103 f.

(2) Dans Gabler's, *N. theol. Journal*, Bd. 6, 4tes Stuck, S. 350.

(3) D'après Philon, Moïse même a eu vue le sens caché et plus profond de ses écrits; voyez Gfrœrer, I, S. 91. D'après Origène aussi, *Comm. in Joann*, t. 6, § 2, t. 10, § 4, le prophète et l'évangéliste ont une certaine conscience du sens plus profond de leurs paroles et de leurs récits. Selon l'explication mythique, le narrateur ne comprend pas comme idée pure, l'idée incorporée dans son récit, mais il ne la comprend que sous la forme même de ce récit. Cela sera exposé plus en détail § 14.

au lieu que, d'après la mythique, c'est l'esprit d'un peuple ou d'une communauté (d'après l'explication morale, c'est généralement l'esprit de l'individu qui donne l'interprétation). Ainsi la première veut que le récit provienne d'une inspiration surnaturelle, la seconde en attribue le développement à l'action naturelle de la tradition légendaire. A quoi il faut ajouter que l'explication allégorique et l'explication morale peuvent, avec l'arbitraire le plus illimité, supposer comme fond du récit historique, toute pensée qu'elles jugent digne de Dieu ou morale ; tandis que l'explication mythique, tenant compte de ce que comportent l'esprit et la conception d'un peuple et d'une époque, est ainsi circonscrite dans la recherche des idées qui sont cachées sous les récits.

Au reste, les deux partis, orthodoxes et rationalistes, s'élevèrent contre cette nouvelle manière de considérer l'histoire sainte. Dès l'abord, et lorsque l'explication mythique était encore renfermée dans les bornes de l'histoire primitive de l'Ancien Testament, Hess, du côté des orthodoxes, en avait fait l'objet de ses attaques (1). Toute l'argumentation de son Mémoire, passablement long, repose, quelque incroyable que cela puisse paraître, sur les trois raisonnements suivants, qui rendent superflue toute observation, si ce n'est que Hess n'a pas été, il s'en faut beaucoup, le dernier orthodoxe qui ait cru pouvoir combattre l'explication mythique par de telles armes. Voici ces arguments : 1° Les mythes ne se prennent pas au sens propre; or, les historiens bibliques ont voulu être entendus au sens propre, donc ils ne racontent pas de mythes; 2° la mythologie est quelque chose de païen; or, la Bible est un livre chrétien, donc elle ne contient pas de mythologie; 3° (ce dernier argument est plus compliqué et dit aussi davantage, comme on le verra plus

(1) Détermination de ce qui, dans la Bible, est mythe et histoire réelle, dans sa *Bibliothek der heiligen Geschichte*, 2 Bd., S. 155 ff.

bas) s'il ne se trouvait du merveilleux que dans les plus anciens livres bibliques, qui ont moins de garantie historique, et s'il ne s'en trouvait pas dans les livres plus récents, on pourrait considérer le merveilleux comme un caractère du récit mythique; mais le merveilleux se rencontre dans les livres plus récents, qui sont incontestablement historiques, non moins que dans les livres plus anciens; en conséquence, on ne peut le regarder comme un critérium du mythique. L'explication naturelle la plus vide, pourvu qu'elle conserve un peu d'histoire, même quand elle y anéantissait toute signification supérieure, était, pour ces orthodoxes, préférable à l'explication mythique. Certes, ce qu'il y a de pis en explication naturelle, c'est de considérer, avec Eichhorn, l'arbre de science comme un végétal vénéneux; car, de la sorte, le récit de la chute du premier homme est ravalé au dernier degré et dépouillé de toute valeur absolue; et, quand, plus tard, Eichhorn, revenant sur son opinion, en donna une explication mythique, il sut y trouver une pensée intérieure qui avait au moins un certain mérite (1). Néanmoins Hess se déclara bien plus satisfait de la première interprétation, et il en prit la défense contre l'interprétation mythique qu'Eichhorn avait proposée postérieurement (2). Tant il est vrai qu'un tel surnaturalisme, semblable aux enfants, préfère une enveloppe peinte des couleurs de l'histoire, quelque vide qu'elle soit de toute signification divine, au fond le plus riche, dépouillé de ce vêtement bigarré.

S'il était désagréable aux orthodoxes de se sentir troublés dans leur foi historique par l'invasion de l'explication mythique, les rationalistes n'étaient pas moins décontenancés en voyant qu'elle rompait le tissu serré de leur travail restaurateur, et que tous les artifices de l'explication

(1) Voyez plus haut, § 6.

(2) *Bibl.* d. h. G., 2, § 251 f.

naturelle devenaient subitement une peine perdue. Ce n'est qu'à regret que le docteur Paulus laisse arriver jusqu'à lui le pressentiment que peut-être on s'écriera en lisant son Commentaire : A quoi bon tous ces efforts pour expliquer historiquement de pareilles légendes ? et n'est-il pas étonnant que l'on veuille traiter des mythes comme de l'histoire, et se rendre intelligibles, d'après les lois de la causalité, des fictions merveilleuses (1) ? A côté de son explication naturelle si tourmentée, l'explication mythique paraît à ce théologien une pure paresse d'esprit qui veut se débarrasser de l'histoire évangélique par la voie la plus courte, qui, à l'aide du mot obscur *mythe*, écarte tout le merveilleux et tout ce qui est difficile à comprendre, et qui, pour s'exempter du soin de séparer le merveilleux du naturel, le fait du jugement, repousse tout le récit dans les vieilles légendes sacrées comme dans une chambre obscure (2).

Krug ayant recommandé d'expliquer les récits des miracles par la manière dont ces récits avaient pu se former, c'est-à-dire mythiquement, Greiling s'exprime là-dessus avec un ton encore plus désapprobateur ; mais presque tous les coups qu'il croyait porter à son adversaire, atteignaient bien plutôt sa propre explication naturelle. De toutes les tentatives pour expliquer des passages obscurs du Nouveau Testament, il n'y en a guère, dit-il, qui soit plus nuisible à l'explication vraiment historique, à la découverte des faits réels et à leur juste intelligence (c'est-à-dire qui porte plus atteinte aux prétentions des interprètes naturels), que la tentative d'éclairer le récit historique à l'aide d'une imagination poétique. (Entendons-nous : l'homme à imagination, c'est l'interprète naturel qui introduit des circonstances accessoires dont il n'y a aucune trace dans le texte ; l'interprète mythique ne crée point de fictions ; son

(1) *Exegetisches Handbuch*, 1, a, S. 1, 71.

(2) *Ibid.*, S. 4.

rôle se borne à découvrir et à reconnaître les fictions.) Expliquer les miracles par la manière dont les récits s'en forment, poursuit Greiling, c'est avoir recours aux inventions inutiles, arbitraires de l'imagination. (Ajoutons un esprit étroit de recherches, et nous aurons une peinture exacte de l'explication naturelle.) Beaucoup de faits que l'on peut encore conserver comme réels, ajoute Greiling, ou sont rejetés par ce jeu dans le pays des fables, ou sont remplacés par des inventions, ouvrage de l'interprète. (Remarquons qu'il n'y a guère que l'explication historico-mythique qui se permette de ces inventions; et cela, parce qu'elle n'est pas purement mythique, parce qu'elle est identique avec l'explication naturelle.) Une explication des miracles, pense Greiling, ne doit pas changer le fait, et en substituer un autre par un tour d'escamotage. (C'est une faute dont l'explication naturelle seule est coupable.) Ce ne serait pas, dit-il, expliquer l'objet qui choque l'intelligence, mais ce serait nier le fait supposé, et par conséquent le problème n'aurait pas été résolu. (On se trompe quand on soutient qu'un fait est proposé à l'explication; ce qui est proposé immédiatement, c'est uniquement un récit duquel il faut d'abord savoir s'il est fondé, oui ou non, sur un fait.) Greiling veut donc qu'on explique les miracles opérés par Jésus, naturellement ou mieux psychologiquement, et alors, dit-il, on aura peu d'occasions de changer les faits racontés, de les rogner, de les remplacer par des fictions, jusqu'à ce qu'ils deviennent eux-mêmes une fiction. (Ce qui a été dit jusqu'à présent montre combien peu toutes ces prérogatives appartiennent à l'explication naturelle.)

Heydenreich a commencé à écrire un ouvrage particulier sur l'inadmissibilité de la conception mythique dans la partie historique du Nouveau Testament. D'une part, il parcourt les témoignages extrinsèques sur l'origine des évangiles, et comme ces témoignages prouvent qu'ils proviennent

d'apôtres et de disciples d'apôtres, il juge que ce résultat est incompatible avec l'admission d'éléments mythiques; d'autre part, il examine la nature du contenu des évangiles, et il les trouve, dans la forme de leur rédaction, simples et naturels, et cependant détaillés et exacts, comme on peut l'attendre de témoins oculaires ou de gens placés près des témoins oculaires. Quant au fond, les récits mêmes qui ont un caractère merveilleux sont tellement dignes de la divinité, qu'il faut avoir une véritable horreur des miracles pour douter de leur réalité historique. Quoiqu'il soit vrai que d'ordinaire Dieu n'agit que médiatement sur l'univers, cependant, dit Heydenreich, cela n'exclut pas la possibilité d'une intervention immédiate et exceptionnelle, du moment qu'il la trouve nécessaire pour atteindre un but particulier; et, examinant l'un après l'autre les attributs divins, Heydenreich montre qu'ils ne sont pas en contradiction avec une telle intervention; puis il fait voir que, pour chaque miracle en particulier, la main de Dieu s'est manifestée parfaitement à propos.

Mais ces objections et d'autres semblables contre l'explication mythique des récits évangéliques, déposées dans une foule d'écrits, et nommément dans les commentaires récents sur les évangiles, trouveront d'elles-mêmes, par la suite, leur place et leur réfutation.

§ XIII.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est montrée par des raisons extrinsèques.

L'assertion, qu'il se trouve des mythes dans les livres bibliques, va directement contre le sentiment intime du chrétien croyant. Lui, si son regard est circonscrit par la communauté chrétienne où il vit, ne sait qu'une chose, c'est que ce qui lui est raconté par les livres sacrés de cette com-

munauté s'est littéralement passé ainsi; aucun doute ne s'élève en lui, aucune réflexion ne le trouble. Si son horizon est assez étendu pour qu'il aperçoive sa religion à côté des autres, et qu'il la compare avec elles, voici la forme que prend son jugement : ce que les Païens racontent de leurs dieux, les Musulmans de leur prophète, est faux; au contraire, ce que les livres bibliques racontent des actions de Dieu, du Christ et des autres hommes divins, est vrai. Cette opinion générale est devenue, dans la théologie, la proposition : que le christianisme se distingue des religions païennes, en ce qu'il n'est pas, comme elles, une religion mythologique, mais qu'il est une religion historique.

Cependant cette proposition ainsi présentée, sans distinction ni développement, n'est que le produit de la limitation de l'individu dans la croyance où il a été élevé, de son incapacité d'avoir autre chose sur elle qu'une affirmation, sur les autres qu'une négation; préjugé sans aucune valeur scientifique, et qui se dissipe de lui-même à la moindre extension du point de vue historique. En effet, plaçons-nous dans une autre communauté religieuse : le fidèle Musulman ne croit trouver la vérité que dans son Coran, et il ne voit que des fables dans la plus grande partie de la Bible; le juif actuel ne reconnaît un caractère réel et divin qu'à l'histoire de l'Ancien Testament; il ne le reconnaît pas dans celle du Nouveau Testament. Il en a été de même des croyants des anciennes religions païennes avant la période du syncrétisme. Maintenant qui a raison? Tous ensemble? c'est impossible, puisque leurs assertions s'excluent. Mais lequel en particulier? Chacun réclame pour soi la vérité; les prétentions sont égales. Qui donc décidera? L'origine de chaque religion? mais chacune s'attribue une origine divine. Non seulement la religion chrétienne veut procéder du fils de Dieu, et la religion juive de Dieu par Moïse, mais encore la mahométane se dit fondée par un prophète inspiré de

Dieu immédiatement; et de même les Grecs attribuaient à des dieux l'institution de leurs cultes.

« Mais, répond-on, cette origine divine ne repose nulle part sur des documents aussi authentiques que dans les religions juive et chrétienne. Tandis que les cycles mythiques, chez les Grecs et les Latins, sont formés par le recueil de légendes sans garantie, l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires, ou du moins par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste, qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Cet argument serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. Car, bien qu'il puisse s'introduire, par le fait de témoins oculaires mêmes, des erreurs et, par conséquent, de faux rapports, néanmoins la possibilité d'erreurs non préméditées (la tromperie préméditée se fait, du reste, reconnaître facilement) est circonscrite dans de bien plus étroites limites que lorsque le narrateur, séparé des événements par un plus long intervalle, en est réduit à tenir ses renseignements de la bouche des autres.

Mais prétendre que les écrivains bibliques ont été témoins oculaires ou voisins des événements par eux racontés, ce n'est encore qu'un préjugé causé tout d'abord par les titres que les livres bibliques portent dans notre canon. En tête des livres qui rapportent la sortie des Israélites hors de l'Egypte et leur marche dans le désert, est placé le nom de Moïse : ce personnage a été leur chef dans cette entreprise; donc, s'il n'a pas voulu mentir sciemment, il a dû donner une vraie histoire de ces événements; et, si ses rapports avec la divinité ont été tels qu'ils sont décrits dans ces livres, il a été, par cela même, en état de reproduire, avec toute créance, l'histoire antérieure. De même, parmi

les documents sur la vie et le sort de Jésus, deux sont revêtus des noms de Matthieu et de Jean; or, ces deux hommes ayant été, presque depuis le commencement jusqu'à la fin, témoins des actes publics de leur maître, ont pu en rédiger des relations les plus dignes de foi; de plus ils ont, d'une part, vécu dans l'intimité avec Jésus et avec sa mère; d'une autre part, ils ont eu un secours surnaturel que, d'après le dire de l'un d'eux, Jésus a promis à ses disciples; en conséquence ils ont pu avoir des renseignements sur les aventures de sa jeunesse, dont l'autre rapporte quelques unes.

Mais il est facile de concevoir, et il est depuis long-temps prouvé, qu'il faut peu se fier aux titres qui décorent d'anciens livres, et nommément des livres religieux. Dans les prétendus livres de Moïse, il est question de sa mort et de sa sépulture : qui croit aujourd'hui que Moïse en ait parlé prophétiquement d'avance? Parmi les psaumes, le nom de David est donné à plusieurs qui supposent le malheur de l'Exil, et on met dans la bouche de Daniel, Juif de l'Exil de Babylone, des prédictions qui n'ont pas pu être écrites avant Antiochus Epiphane. C'est un résultat inattaquable de la critique, que les titres des livres bibliques ne supposent en eux-mêmes rien sur l'origine de ces livres, si ce n'est tantôt le dessein de l'auteur, tantôt aussi l'opinion de l'antiquité juive ou chrétienne. De ces deux points, le premier ne peut rien prouver; pour le second, tout repose sur les articles suivants : 1° quelle est l'antiquité de cette opinion, et quels garants a-t-elle; 2° jusqu'à quel point la nature des livres en question s'accorde-t-elle avec cette opinion. Le premier article comprend ce qu'on appelle les raisons extrinsèques; le second, les raisons intrinsèques, en faveur de l'authenticité des livres bibliques. Quant aux évangiles, dont ici il s'agit seulement, tout l'ouvrage que je soumets au lecteur n'a pas d'autre but que d'examiner, à l'aide de raisons

intrinsèques, la croyance que mérite chacun de leurs récits en particulier, et par conséquent la vraisemblance ou l'invraisemblance de leur rédaction par des témoins oculaires ou du moins par des gens bien informés. Les témoignages extrinsèques, au contraire, peuvent être examinés dans cette Introduction, mais seulement autant que cela est nécessaire pour que l'on juge si ces témoignages peuvent, en soi, donner un résultat précis, lequel se trouverait peut-être en contradiction avec les résultats fournis par les raisons intrinsèques, ou si ces témoignages, insuffisants par eux-mêmes, ne laissent pas aux raisons intrinsèques la décision entière du problème.

A la fin du second siècle après J.-C., nos quatre évangiles, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres parmi les orthodoxes; et, en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables. Le premier, dans l'ordre de notre canon, était supposé rédigé par Matthieu, qui, dans tous les catalogues, est compté au nombre des douze apôtres : le second, par Jean, le disciple chéri du maître; le troisième, par Marc, l'interprète de Pierre; le quatrième, par Luc, le compagnon de Paul (1). Mais nous avons aussi des témoignages d'écrivains plus anciens, soit dans leurs propres écrits, soit dans des citatio ns faites par d'autres.

On rapporte ordinairement au premier évangile le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis. Papias, qui avait été auditeur de Jean, ἀκουστής, et que l'on suppose avoir été martyrisé sous Marc-Aurèle 161-180 (2), rapporte que l'apôtre Matthieu avait écrit les *mémorables*, τὰ λόγια, *les paroles du Seigneur*, τὰ κυριακά (3). Pressant la si-

(1) Voyez les passages dans De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 76.

(2) Voyez Gieseler, K. G., 1, S. 115 f.

(3) Euseb., H. E., 3, 39.

gnification du mot λόγια, Schleiermacher a voulu tout récemment entendre par là une collection seulement des discours de Jésus (1). Mais là où Papias parle de Marc, il emploie, comme phrases équivalentes, les mots : *faire un traité des mémorables du Seigneur*, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι, et les mots : *écrire les dits ou les gestes du Christ*, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν. On voit donc que le mot λόγια désigne un écrit comprenant la vie et les actes de Jésus (2), et que les Pères de l'Eglise ont eu raison d'entendre le témoignage de Papias d'un évangile complet (3). Il est vrai qu'ils le rapportaient d'une manière précise à notre premier évangile. Or, le fait est qu'il ne se trouve aucune spécification de cet évangile dans les paroles du Père apostolique; loin de là, le livre apostolique dont il parle ne peut pas être immédiatement identique avec cet évangile, puisque, au dire de Papias, Matthieu avait écrit en langue hébraïque, ἑβραΐδι διαλέκτῳ; et c'est une pure supposition des Pères de l'Eglise quand ils admettent que notre Matthieu grec est une traduction de cet original hébraïque (4). Des sentences de Jésus et des récits sur son compte, qui correspondent plus ou moins exactement à des sections dans notre Matthieu, se trouvent cités, en grand nombre, dans les œuvres, non toujours authentiques à la vérité, des autres Pères apostoliques (5), mais cités de telle façon, que, de ces citations, les unes peuvent avoir été puisées à la tradition orale, et que, pour les autres, les auteurs qui invoquent des documents écrits, justement ne désignent pas ces documents comme apostoliques (6). Les citations de Justin, martyr, mort en 166, concordent aussi assez sou-

(1) Sur le témoignage de Papias relatif à nos deux premiers évangiles, dans *Ullmann's* Studien, 1832, 4, S. 499 f.

(2) Comme Lucke l'a prouvé, Studien, 1833, 2, S. 499 f.

(3) Voyez dans De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 97.

(4) Hieron. *De vir. illust.*, 3.

(5) Gieseler, K. G., S. 113 ff.

(6) De Wette, *Einl. in die Bibel.*, *A. u. N. T.*, 1 Th. (*Einl. in d. A. T.*), § 18.

vent avec des passages de notre Matthieu; mais il y a, en même temps, des éléments qui ne se trouvent aucunement dans nos évangiles, et il désigne les écrits où il puise, seulement sous le titre de *Mémoires des apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ou *évangiles*, εὐαγγέλια, sans en nommer particulièrement les auteurs (1).

L'adversaire du christianisme, Celse (après 150), dit aussi que les disciples de Jésus ont écrit son histoire (2), et il fait allusion à nos évangiles actuels quand il parle de leur désaccord sur le nombre des anges à la résurrection de Jésus (3); mais il n'indique pas les auteurs d'une manière plus précise, autant du moins que nous pouvons le voir dans Origène.

Nous avons du même Papias, qui donne la notice sur Matthieu, un témoignage sur Marc, témoignage qui même provient de la bouche du vieillard, πρεσβύτερος (Jean). Il y est dit que Marc, qui, suivant Papias, avait été interprète de Pierre, ἑρμηνευτής, avait, d'après les enseignements de ce dernier, et de souvenir, consigné par écrit les discours et les actions de Jésus (4). Les écrivains ecclésiastiques supposent également que cette indication se rapporte à notre second évangile; mais le passage de Papias n'en dit rien, et même il ne convient nullement à cet évangile. En effet, notre second évangile ne peut avoir été puisé dans le souvenir des enseignements de Pierre, c'est-à-dire provenir d'une source particulière et primitive; car on prouve qu'il a été composé à l'aide du premier et du troisième, quand ce ne serait que de mémoire (5). Ce que Papias dit plus loin, que Marc n'a pas écrit *avec ordre*, οὐ τάξει, ne convient pas davan-

(1) De Wette, l. c., § 19, *und Einl. in d. N. T.*, § 66 f.

(2) Dans Orig., *C. Cel.*, 2, 16.

(3) *Ibid.*, 5, 56.

(4) Euseb., *H. E.*, 3, 39.

(5) Cela a été porté jusqu'à l'évidence par Griesbach : Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse demonstratur, dans ses *Opusc. acad.*, ed. Gabler, vol. 2, n. 22. Comparez Saunier, *Ueber die Quellen des Evangeliums des Markus*, 1825.

tage à l'évangile en question. Il ne peut pas indiquer par là une falsification dans l'arrangement chronologique, car il attribue à Marc le plus sévère attachement à la vérité ; sentiment qui a dû le détourner de toute tentative de forger une chronologie, outre la certitude qu'il avait d'être sans aucun moyen pour y réussir. Papias n'a donc pu vouloir lui attribuer qu'une négligence complète de tout enchaînement chronologique, et cette négligence n'existe nullement dans le second évangile (1). Dans de telles circonstances, que peuvent signifier les échos que notre second évangile semble trouver, de la même façon que le premier, chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques?

Luc, compagnon de Paul, a-t-il écrit un évangile? Sur ce point il manque un témoignage de l'antiquité et du poids de celui de Papias pour Matthieu et Marc. Marcion (vers le milieu du II[e] siècle) faisait provenir son évangile, que les docteurs de l'Église représentent comme un Luc mutilé, non pas de Luc lui-même, mais immédiatement du Christ, et, pour la fin, de Paul (2). De sorte que l'évangile de Marcion prouve seulement que notre troisième évangile existait et avait faveur dès avant le milieu du second siècle, mais non qu'il fut attribué d'une manière précise audit compagnon des apôtres. Mais il y a encore, en faveur de cet évangile, un témoignage d'une espèce particulière que l'on peut tirer, sinon directement de Luc, au moins d'un compagnon de Paul du même temps ; il est dans les Actes des Apôtres ; en effet, le préambule du troisième évangile et celui des Actes des Apôtres (en quoi il ne faut rien voir qui contredise la différence d'origine de ces deux livres pour le reste) proviennent du même écrivain ou du même compilateur. Or, le rédacteur des Actes des Apôtres, dans

(1) Comparez Schleiermacher, Mémoire cité, dans *Ullmann's Studien*, 1832, 4, S. 736 ff.

(2) Voyez dans De Wette, l. c., § 70, not. *b*.

quelques chapitres de la seconde moitié (16, 10-17; 20, 5-15; 2, 1-17; 27, 1-28, 16) parle de lui et de l'apôtre Paul à la première personne du pluriel (*nous avons cherché*, ἐζητήσαμεν, *nous avons été appelés*, προσκέκληται ἡμᾶς, etc.); par conséquent il se donne comme son compagnon. A la vérité, la teneur de plusieurs autres narrations de ce livre sur l'apôtre, tantôt incertaine, tantôt merveilleuse, tantôt même en contradiction avec des lettres authentiques de Paul, est d'une conciliation difficile, et l'on ne comprend pas pourquoi l'auteur n'invoque une pareille relation avec un des plus illustres apôtres, ni dans le préambule des Actes ni dans celui de l'évangile; de sorte qu'on en est venu à conjecturer que peut-être ces passages, où le narrateur parle de lui-même comme acteur dans les événements, appartiennent à des mémoires d'un autre écrivain qu'il n'aurait fait qu'intercaler dans son livre (1). Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé ces deux écrits dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition; et quant à rejeter des récits traditionnels uniquement parce qu'il ne les aurait pas entendu raconter à Paul, il est impossible qu'il s'y soit jamais décidé, pour peu que ces récits lui aient paru édifiants et croyables; or certes il n'était pas dans une disposition d'esprit à s'effrayer d'histoires de miracles. Mais, dit-on, les Actes des Apôtres s'interrompent à l'emprisonnement de deux ans que Paul subit à Rome; ainsi ce second travail du disciple des apôtres (les Actes) doit avoir été composé pendant ce temps, 63-65 après J.-C., avant la décision du procès de Paul, et par conséquent son premier travail (l'évangile) ne peut pas avoir été écrit plus tard (2). Mais cette interruption des Actes des Apôtres peut

(1) De Wette, l. c., § 114. (2) De Wette, § 116.

avoir eu bien d'autres motifs (1), et, par elle-même, elle ne suffit en aucune façon pour décider de la valeur historique du troisième évangile.

On pourrait attendre sur Jean un témoignage semblable à celui de Papias sur Matthieu, de Polycarpe, qui, mort en 167, a encore, dit-on, vu et entendu cet apôtre (2). Sans doute il ne faut rien conclure, contre notre quatrième évangile, du silence qui est gardé sur ce livre dans la lettre que nous avons encore de Polycarpe, pas plus qu'on ne peut conclure, en sa faveur, des allusions plus ou moins claires que plusieurs Pères font aux Lettres de Jean (3). Mais ce qui doit étonner, c'est qu'Irénée, ami et disciple de Polycarpe, qui eut dès lors à soutenir contre des adversaires que l'évangile avait été rédigé par Jean, n'invoque, ni à l'occasion de cette polémique, ni nulle part dans son volumineux ouvrage, l'autorité imposante de l'homme apostolique (4). Sans savoir si le quatrième évangile portait dès le commencement le nom de l'apôtre Jean, nous le rencontrons d'abord chez les Valentiniens et les Montanistes, vers le milieu du II[e] siècle; et dès lors il est repoussé par les hérétiques appelés Aloges, qui rejetaient l'évangile de Jean et l'attribuaient à Cérinthe, soit parce que les Montanistes y avaient puisé l'idée de leur paraclet, soit aussi parce qu'il ne paraissait pas concorder avec les trois autres évangiles (5). La première citation d'un passage de cet évangile, sous le nom de Jean, se trouve dans Théophile, d'Antioche, vers l'an 172 (6).

Ainsi les plus anciens témoignages nous disent, tantôt qu'un apôtre ou un homme apostolique a écrit un évangile, mais non si c'est celui qui plus tard a eu cours dans l'Église

(1) Dans De Wette, l. c.
(2) Euseb., H. E., 5. 20, 24.
(3) Dans De Wette, § 109.
(4) De Wette, l. c.
(5) De Wette, l. c.; et Gieseler, K. G., 1, S. 154.
(6) *Ad Autol.*, 2.

sous son nom; tantôt qu'il existait de semblables écrits, mais non que ces écrits étaient attribués avec précision à un certain apôtre ou compagnon d'un apôtre. Et cependant, avec toute leur indécision, ces témoignages ne vont pas plus loin que le commencement du second tiers du IIe siècle, tandis que les citations précises ne commencent que vers la moitié de ce IIe siècle. D'après tous les calculs de probabilité, les apôtres avaient cessé de vivre dans le courant du Ier siècle, même Jean, qu'on prétend être mort vers l'an 100 après J.-C. (1), mais sur l'âge et la fin duquel on a de bonne heure raconté des fables (2). Quelle latitude pour leur attribuer des écrits dont ils n'étaient pas les auteurs! Les apôtres, dispersés, meurent l'un après l'autre dans la seconde moitié du Ier siècle; la prédication évangélique se propage peu à peu dans l'Empire Romain, et la doctrine s'en fixe de plus en plus d'après un type déterminé. De là tant de sentences conformes à des passages de nos évangiles actuels, sentences que nous trouvons citées par les plus anciens auteurs ecclésiastiques sans indication de source, et qui ont été indubitablement puisées à la tradition orale. Mais bientôt cette tradition fut consignée dans différents écrits, de l'un desquels peut-être un apôtre a donné les traits principaux; écrits qui au commencement n'avaient point encore de forme fixe, et qui pour cela eurent à subir beaucoup de remaniements, comme le prouvent l'exemple de l'évangile des Hébreux et les citations de Justin. Ces écrits furent d'abord dénommés, ce semble, non d'après des auteurs déterminés, mais peut-être seulement, comme l'évangile des Hébreux, d'après le cercle de lecteurs parmi lesquels chacun de ces livres fut premièrement en usage. Du reste, il fut naturel de supposer que les documents sur Jésus provenaient de ses disciples; aussi Justin et

(1) Dans Gieseler, S. 110.

(2) Le même, l. c.; et De Wette, l. c., § 108.

Celse attribuent-ils les écrits évangéliques aux apôtres. Ce ne fut que plus tard que le désir d'être plus précis engagea à désigner comme auteur de ces écrits, tel ou tel apôtre ou disciple d'apôtre ; des circonstances locales, la prédication d'un apôtre dans une contrée particulière, le respect dont sa mémoire y jouissait, des traditions qui attribuaient à tel ou tel la rédaction d'un écrit semblable, ont pu encore venir en aide à de pareilles désignations. Ainsi l'évangile des Hébreux, au moins, ne fut nommé qu'à une époque postérieure *evangelium juxta duodecim apostolos* et *secundum Matthæum* (1).

Mais, dit-on, en accordant même que nous n'ayons, dans aucun de nos évangiles, la relation d'un témoin oculaire, il paraît incroyable qu'à une époque où tant de témoins oculaires vivaient, il se soit formé, dans la Palestine même, des légendes non historiques sur Jésus et des recueils de ces légendes. Qu'au temps des apôtres, disons-le d'abord, des recueils de récits sur la vie de Jésus aient déjà été dans une circulation générale, et qu'un de nos évangiles en particulier ait été connu d'un apôtre et reconnu par lui, c'est ce qui ne pourra jamais être prouvé. Quant à la naissance d'anecdotes isolées, il ne faut que développer davantage les idées qu'on se fait de la Palestine et des témoins oculaires, pour comprendre que ces idées n'empêchent nullement d'admettre que des légendes aient été créées de si bonne heure. Accordons que ces légendes se sont toutes formées en Palestine ; qui nous dit donc qu'elles ont dû justement se former dans les lieux où Jésus avait résidé le plus long-temps, et où les vrais événements de sa vie étaient connus ? Quant aux témoins oculaires, si par là on entend les apôtres, il faudrait leur attribuer une véritable ubiquité, pour qu'ils eussent pu déraciner les légendes non historiques

(1) De Wette, l. c.

sur Jésus partout où elles germaient et prenaient croissance. Si l'on entend, au contraire, dans un sens plus large, des témoins oculaires qui, sans avoir constamment accompagné Jésus, ne l'aient vu qu'une fois ou deux, ils ont dû être fort disposés à remplir, par des imaginations mythiques, les lacunes de ce qu'ils savaient sur le cours de sa vie. On objecte encore que la formation d'une pareille masse de mythes est incompréhensible dans un âge déjà historique tel que l'époque des premiers empereurs romains. Mais l'idée d'un âge historique est une idée très étendue, et il ne faut pas non plus qu'elle nous fasse illusion. Pour tous les lieux situés sous un même méridien, le soleil, dans la même saison, n'est pas visible au même moment; ceux qui habitent sur le sommet des montagnes ou sur des plaines élevées l'aperçoivent plus tôt que ceux qui résident dans des gorges et dans des vallées profondes; de même le temps historique ne se lève pas pour toutes les nations à la même époque. Le peuple, en Galilée et en Judée, n'a pas dû, par cela seul que la Grèce, avec sa culture développée, et Rome, capitale du monde, avaient atteint dès lors un certain degré, avoir atteint de son côté le même degré. Mais, dit-on, le peuple juif avait depuis long-temps l'habitude d'écrire; sans doute, et même la période brillante de sa littérature était déjà passée; ce n'était plus une nation croissante, et par conséquent productive, c'était une nation sur son déclin. Mais, durant même tout le cours de son existence politique, le peuple hébreu n'a jamais eu, à vrai dire, un sentiment net de l'histoire; ses livres historiques les plus récents, par exemple ceux des Macchabées, et même les ouvrages de Josèphe, ne sont pas exempts de récits merveilleux et extravagants. Dans le fait, il n'y a pas de sentiment nettement historique tant que l'on ne comprend pas l'indissolubilité de la chaîne des causes finies et l'impossibilité des miracles. Cette compréhension, qui manque à tant d'hommes, même

de notre temps, existait encore moins à l'époque dont il s'agit dans la Palestine, et, en général, dans l'empire romain parmi la grande masse. Si une conscience, dans laquelle la porte n'est pas fermée au merveilleux, est entraînée complétement par le torrent de l'exaltation religieuse, elle pourra trouver tout croyable; et si cette exaltation s'empare d'une grande foule, une nouvelle faculté productrice s'éveillera, même chez le peuple le plus épuisé. Une telle exaltation n'avait pas besoin, pour naître, de miracles comme ceux qui sont racontés dans les évangiles; et, pour en concevoir la production, il suffit de savoir quel était, à cette époque, l'appauvrissement religieux, appauvrissement si grand, qu'il inspirait aux esprits qui sentaient le besoin de la religion, du goût pour les formes de culte les plus extravagantes, et de se rappeler quelle énergique satisfaction religieuse s'offrait dans la croyance à la résurrection du Messie mort, et dans le fond même de la doctrine de Jésus.

§ XIV.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est prouvée par des raisons intrinsèques.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que les témoignages extrinsèques sur la rédaction de nos évangiles, loin de nous forcer à croire que ces livres aient été composés par des témoins oculaires, ou seulement par des personnes bien informées, sont absolument insuffisants pour décider un problème dont la solution ne dépend plus que des raisons intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques. En conséquence, mon ouvrage actuel ayant pour but l'examen de chacun de ces récits en particulier, je pourrais passer immédiatement de l'Introduction au corps même du traité. Cependant il peut paraître utile de faire précéder cette recherche spéciale d'une question générale;

c'est de savoir jusqu'à quel point l'existence de mythes, dans la religion chrétienne, est compatible avec le caractère de cette religion, et jusqu'à quel point encore il est loisible, en vertu de la nature dominante des récits évangéliques, de les considérer comme des mythes. Remarquons toutefois que, si l'examen critique des détails qui va suivre dans mon livre, réussit à prouver l'existence positive de mythes dans le Nouveau Testament, la démonstration préliminaire de la possibilité de cette existence devient ici quelque chose de superflu.

Si nous comparons les religions de l'antiquité, appelées mythologiques, avec les religions juive et chrétienne, nous serons frappés certainement de plusieurs différences entre les histoires sacrées des premières, et les histoires sacrées des deux dernières. Avant tout, on fait ordinairement remarquer que l'histoire sacrée de la Bible se distingue essentiellement, par son caractère et sa valeur morale, des légendes divines des Indiens, des Grecs, des Romains, etc. « Dans les unes, dit-on, il s'agit des combats, des amours de Crichna, de Jupiter, et de tant de récits qui choquaient déjà le sentiment moral de païens éclairés, et qui révoltent le nôtre; dans les autres, le cours entier de la narration n'offre rien qui ne soit digne de Dieu, qui ne soit propre à instruire l'intelligence, à élever le cœur. » Ici, d'une part, on peut répondre, au nom du paganisme, que l'apparence immorale de plusieurs récits tient à ce que leur signification primitive a été, plus tard, mal comprise; d'autre part, on a contesté à l'Ancien Testament que la pureté morale régnât dans toutes les parties de son histoire. Il est vrai que ces objections n'ont pas toujours été bien fondées; car on n'y distinguait pas suffisamment ce qui est attribué à des individus humains, qui sont loin d'être représentés comme des modèles sans tache, de ce qui est attribué à Dieu et approuvé par lui. Remarquons pourtant que certains ordres divins, tels que celui qui fut donné aux Israélites de déro-

ber des vases d'or à leur sortie d'Égypte, ne sont guère moins choquants, pour un sentiment moral développé, que les vols du Mercure grec. Au reste, quand on accorderait que cette différence est aussi tranchée que possible (et elle l'est certainement pour le Nouveau Testament), néanmoins elle ne constituerait nullement une preuve du caractère historique des récits de la Bible; car, si un récit divin immoral est nécessairement faux, le récit divin le plus moral n'est pas nécessairement vrai.

« Mais, dit-on, il y a trop de choses incroyables, incompréhensibles dans les fables païennes, tandis qu'il ne se trouve rien de pareil dans l'histoire biblique, pourvu qu'on admette seulement l'intervention immédiate de Dieu. » Sans doute, pourvu qu'on l'admette. Autrement, les merveilles dans la vie d'un Moïse, d'un Elie, d'un Jésus, les apparitions de la divinité et des anges pourraient sembler aussi peu croyables que ce que les Grecs racontent de leur Jupiter, de leur Hercule, de leur Bacchus; si, au contraire, on suppose le caractère divin ou la descendance divine de ces personnages, leurs actions et leurs aventures mériteront autant de croyance que celles des hommes bibliques, avec une supposition semblable. « Pas autant, pourra-t-on répondre; car, si Vichnou a paru dans les trois premiers avatara sous la forme de poisson, de tortue et de sanglier; si Saturne a dévoré ses enfants; si Jupiter s'est métamorphosé en taureau, en cygne, ce sont des récits bien autrement incroyables que ceux où l'on voit Jehovah, avec une forme humaine, joindre Abraham sous le térébenthinier, ou apparaître à Moïse dans le buisson ardent. » C'est là le caractère extravagant de la mythologie païenne, et il est vrai que plusieurs récits de l'histoire biblique en ont une forte teinte; par exemple, les narrations sur Balaam, Josué, Samson; mais ce caractère y est moins saillant, et il n'en forme pas le trait général, comme dans la religion

indienne, et même dans certaines parties de la religion grecque. Mais comment cela serait-il décisif dans la question? On en peut conclure que l'histoire biblique sera moins éloignée de la vérité que la fable indienne ou grecque, mais nullement que l'histoire biblique soit vraie, ou ne puisse rien contenir de controuvé.

« Mais, dit-on, les sujets de la mythologie païenne sont en grande partie tels, que l'on sait d'avance, avec certitude, qu'ils ne sont que pure fiction; au lieu que l'existence réelle de ceux de l'histoire biblique est incontestable. Un Brahma, un Ormuzd, un Jupiter, n'ont jamais existé; mais il existe un Dieu, un Christ, et il a existé un Adam, un Noë, un Abraham, un Moïse. » L'existence d'un Adam, d'un Noë, a déjà été révoquée en doute comme celle de ces individus de la religion païenne, et est sujette en effet au doute; d'un autre côté, la légende grecque d'Hercule, de Thésée, d'Achille et d'autres héros, peut renfermer quelque chose d'historique. Mais ce n'est pas là qu'il faut s'arrêter; car, lors même qu'on se bornerait à conclure seulement qu'en cela encore l'histoire biblique est moins loin de la vérité que le mythe païen, sans en conclure que l'histoire biblique doive être vraie, néanmoins l'esprit ne peut s'empêcher de remarquer que cette différence s'ajoute aux deux autres différences déjà signalées en faveur de la vérité de la Bible. Allons donc plus loin, et voyons à quels caractères nous reconnaissons que les dieux grecs sont des êtres fictifs. N'est-ce pas parce que des choses leur sont attribuées, incompatibles avec l'idée de Dieu? Au contraire, le dieu biblique est pour nous le dieu véritable, parce que, dans ce que la Bible dit de lui, il ne se montre rien d'inconciliable avec l'image que nous nous faisons de la divinité. Sans compter que la multiplicité des divinités païennes et les détails de leurs volontés et de leurs actes sont en contradiction avec cette image, ce qui nous choque tout d'abord,

c'est que les dieux eux-mêmes ont une histoire; ils naissent, croissent, se marient, engendrent des enfants, accomplissent des exploits, livrent des combats, subissent des labeurs, triomphent et sont vaincus. Or notre idée de l'être absolu n'est pas conciliable avec l'idée d'un être sujet au temps et au changement, en butte aux réactions et aux souffrances. Donc des récits où les êtres divins sont ainsi représentés n'ont rien d'historique et sont des mythes.

C'est dans ce sens que l'on soutient que, dans la Bible, l'Ancien Testament même ne renferme pas de mythes. A la vérité, l'histoire de la création avec sa succession de jours de travail et son repos final après l'œuvre accomplie ; l'expression souvent répétée dans le cours ultérieur du récit, que Dieu s'est repenti ; à la vérité, dis-je, ces dires et d'autres semblables ne peuvent guère échapper au reproche d'attribuer à Dieu un caractère temporel. Aussi est-ce à cela que se sont attachés ceux qui ont voulu interpréter mythiquement cette histoire primitive. De même encore, raconter des apparitions divines ou des miracles opérés par la Divinité même, c'est supposer que Dieu se montre ou agit exclusivement dans un lieu déterminé, dans un moment déterminé ; et tous ces récits permettent de soutenir que c'est faire descendre Dieu dans le temps, et assimiler son mode d'agir à celui des hommes. Néanmoins on peut, en général, dire de l'Ancien Testament que l'idée de Dieu n'y paraît point souffrir d'atteinte du caractère temporel que l'on y donne à son mode d'agir ; ce caractère temporel s'y montre plutôt comme une simple forme, comme une apparence inévitable produite par les bornes nécessaires qui limitent, chez l'homme, et surtout chez l'homme non éclairé par la science, le pouvoir de l'expression. Dire dans l'Ancien Testament : Dieu fit une alliance avec Noé, avec Abraham, conduisit plus tard son peuple hors de l'Égypte, lui donna des lois, l'amena dans la terre promise, lui suscita des juges, des rois, des prophètes, et le punit enfin de sa

désobéissance par l'exil ; c'est tout autre chose, chacun le remarque, que de raconter de Jupiter qu'il naquit, en Crète, de Rhée, qu'il y fut caché dans une caverne aux regards de son père Saturne, qu'ensuite il enchaîna son père, délivra les Uranides, vainquit, avec leur aide, et avec la foudre qu'il tenait d'eux, les Titans rebelles, et enfin partagea le monde entre ses frères et ses enfants. La différence essentielle entre les deux tableaux, c'est que, dans le tableau païen, le dieu lui-même est un être sujet à développement, autre à la fin qu'au commencement, et qu'en lui et pour lui quelque chose se produit et s'accomplit. Au contraire, dans le tableau biblique, ce n'est que du côté du monde que quelque chose change, Dieu persiste dans son identité absolue : *il est celui qui est*, suivant l'expression de la Bible ; et ce qui, en lui, paraît appartenir au temps, n'est qu'un reflet superficiel projeté sur son mode d'agir par la marche des choses du monde, marche qu'il a causée et qu'il dirige. Dans la mythologie païenne, les dieux ont une histoire ; dans l'Ancien Testament, Dieu n'en a point ; son peuple seul en a une ; et si par le nom de mythologie on entend essentiellement une histoire des dieux, il est vrai que la religion hébraïque n'a pas de mythologie.

La religion chrétienne tient de la religion hébraïque la connaissance de l'unité et de l'immuabilité de Dieu. Si le Christ naît, croît, fait des miracles, souffre, meurt et ressuscite, ce sont les actes et une destinée du Messie, et, au-dessus, Dieu demeure dans son immuable identité. Ainsi, en tant que le mot mythologie est pris dans le sens indiqué plus haut, le Nouveau Testament ne connaît pas non plus de mythologie. Cependant, en face de l'Ancien Testament, la position est quelque peu changée. Jésus s'appelle le fils de Dieu, non dans le même sens que les rois théocratiques qui ont porté ce titre, mais comme engendré véritablement par l'esprit divin, ou parce que le Verbe divin est incarné

en lui. Or, il ne fait qu'un avec son père, et la plénitude de la divinité réside en lui ; donc il est ici plus que Moïse. Agir et souffrir ne sont pas chez lui des choses extérieures à la divinité ; et, bien qu'il ne faille pas se représenter le rapport de la divinité avec Jésus comme un rapport de souffrance pour la nature divine, néanmoins ici, d'après le Nouveau Testament, et surtout d'après la doctrine subséquente de l'Église, c'est toujours un être divin qui vit et souffre, et ce qui lui arrive a une valeur et une signification absolues. Ainsi, en appelant mythe une histoire des dieux, on pourrait admettre que, de ce côté, le Nouveau Testament participe, plus que l'Ancien Testament, du caractère mythique. Mais, si l'on insiste pour donner à l'histoire de Jésus le titre de mythique, il faut remarquer que cette dénomination non seulement ne préjuge rien sur le fond de la question historique, mais même est sans importance aucune pour la solution à intervenir. En effet, c'est l'immuabilité de Dieu qui ne peut souffrir aucune atteinte ; or l'entrée en une existence passagère comme celle du Messie, laissant en dehors cette immuabilité, ne contredit pas l'idée de Dieu. Donc l'histoire évangélique, bien que portant la désignation de mythique, pourrait encore être vraie historiquement.

Ainsi l'histoire biblique ne blesse pas notre conception de Dieu de la même manière que la mythologie païenne ; elle n'est donc pas, comme elle, marquée, tout d'abord, par cela seul, du caractère de la fiction, sans cependant que le caractère historique, remarquons-le bien, en soit encore aucunement garanti. Mais il est une autre question qu'il faut examiner. L'histoire biblique n'est-elle pas moins en accord avec notre conception du monde qu'avec notre conception de Dieu, et ce désaccord ne la dépouille-t-il pas de toute réalité historique ?

Dans l'antiquité, et surtout dans l'Orient, avec une direction religieuse prédominante et une connaissance fort pe-

tite des lois de la nature, on se représentait l'enchaînement des êtres et des existences dans le monde comme quelque chose d'assez lâche ; on croyait pouvoir s'élancer dans l'infini de chaque point de cette chaîne, et considérer Dieu comme la cause immédiate de chaque changement dans la nature et dans l'humanité. Telle est aussi la conception dans laquelle l'histoire biblique a été écrite. Sans doute, dans cette histoire, Dieu n'opère pas tout par lui-même ; jamais homme raisonnable n'a pu, dans l'ordre des choses finies, concevoir, de la sorte, la production des phénomènes ; la connexion des causes, en une foule de cas, assiége notre esprit d'une manière trop immédiate pour le permettre. Mais il règne, dans l'Ancien Testament, une disposition générale à dériver directement de Dieu tout, même les événements particuliers, pour peu qu'ils paraissent avoir quelque gravité. C'est lui qui donne la pluie et le soleil ; il envoie le vent d'est et l'orage ; il dispense la guerre, la famine, la peste ; il endurcit les cœurs, il les amollit ; il inspire des pensées et des résolutions. Ce sont surtout ses instruments choisis et ses favoris sur lesquels et par lesquels il agit immédiatement. L'histoire du peuple d'Israël offre à chaque pas les traces de son intervention directe ; par Moïse, Élie, Jésus, il a opéré des choses à jamais impossibles dans le cours régulier de la nature.

En contradiction avec cette opinion antique, les modernes doivent à une série des plus pénibles recherches prolongées pendant des siècles, de concevoir que tout dans le monde est enchaîné par une chaîne de causes et d'effets qui ne souffre aucune interruption. A la vérité, les choses particulières et les sphères des choses ne sont pas tellement circonscrites dans leurs limites respectives qu'elles demeurent inaccessibles à une action, à une interruption du dehors ; loin de là, les influences d'un objet ou d'un règne de la nature s'engrènent les unes dans les autres ; le libre arbitre de

l'homme brise le développement de mainte chose, et les causes naturelles réagissent, à leur tour, sur la liberté humaine. Mais toujours est-il que l'universalité des choses finies forme un cercle immense qui, devant, il est vrai, son existence et sa constitution présente à un cercle supérieur, demeure impénétrable à quoi que ce soit venant du dehors. Cette conviction est tellement entrée dans la conscience du monde moderne que, dans la vie réelle, penser ou soutenir que l'action divine s'est manifestée quelque part immédiatement, c'est se faire considérer comme un ignorant ou un imposteur. Et même cette conviction a été poussée jusqu'à l'extrême; quand les lumières modernes eurent engendré une opinion directement opposée à celle de la Bible, on écarta complétement la causalité divine, on ne lui laissa d'action immédiate que dans la création, supposant qu'à partir de ce moment, cette action était devenue médiate, c'est-à-dire que Dieu n'agissait plus sur le monde que par la direction même qu'il lui avait donnée en le créant. Du point de vue où l'on aperçoit, dans la nature et dans l'histoire, un tissu serré de causes finies et d'effets, il était impossible de considérer comme de l'histoire les récits bibliques dans lesquels ce tissu paraît troué, en d'innombrables endroits, par l'intervention de la causalité divine.

A la vérité, un examen plus attentif montre que, si l'opinion antique détruisait l'idée du monde, l'opinion moderne détruisait l'idée de Dieu, même lorsqu'elle n'en niait pas directement l'existence. Car, ainsi qu'on l'a remarqué souvent et avec raison, ce n'est plus un dieu et un créateur, c'est un artiste limité et fini qui n'agit immédiatement sur son œuvre qu'au moment où il la produit, qui ensuite l'abandonne à elle-même, et qui se trouve, avec la plénitude de son activité, exclu d'un cercle de l'existence. Aussi, afin de conserver au monde son enchaînement, à Dieu, son activité infinie, a-t-on songé à réunir les deux

opinions, et à sauver par là la vérité de l'histoire biblique. On dit donc que, dans la règle, le monde ne se meut que suivant l'enchaînement des causes et des effets qui y sont liés, et que Dieu n'agit sur le monde que médiatement; mais que, dans des cas particuliers et quand il le juge nécessaire pour un but spécial, il ne s'est pas ôté le pouvoir d'intervenir immédiatement dans le cours des changements temporels (1). Telle est maintenant la doctrine du surnaturalisme moderne, et il est visible que c'est un faux essai de conciliation; car, bien loin d'éviter les vices des deux opinions opposées, elle les réunit et y joint une nouvelle faute, la contradiction de deux opinions mal rapprochées. En effet, l'enchaînement de la nature et de l'histoire reste rompu comme dans l'antique opinion de la Bible, et l'activité de Dieu est bornée comme dans l'opinion opposée. A quoi il faut ajouter qu'en admettant que Dieu agit tantôt médiatement et tantôt immédiatement sur le monde, on introduit dans son action, un changement, et par conséquent un élément temporel; reproche qu'on peut aussi adresser à la Bible, en tant qu'elle distingue, dans l'activité divine, des actes particuliers; et à l'opinion opposée, en tant qu'elle distingue l'action de Dieu dans la création, de son action dans la conservation du monde.

Si donc l'idée de Dieu exige une action immédiate, l'idée du monde une action simplement médiate, et si l'on ne peut concilier ces deux actions, en admettant entre elles une alternative, il ne reste plus qu'à supposer que toutes les deux sont constamment et perpétuellement réunies, c'est-à-dire que l'influence de Dieu sur le monde est toujours double, à la fois immédiate et médiate. A la vérité, soutenir cela, c'est soutenir qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, et la distinction qu'on cherche à établir perd toute sa valeur.

(1) Heydenreich, *Ueber die Unzulæssigkeit u. s. f.*, 1 Stück. Comparez Storr, *Doctr. christ.*, § 35 *et seq.*

Essayons de nous représenter plus exactement ces rapports. Si l'on part de l'idée de Dieu, laquelle exige une action immédiate sur le monde, le monde est éternellement, pour Dieu, un tout ; au contraire, du point de vue du monde, du fini, le monde est essentiellement quelque chose composé de parties et de fragments, et c'est là ce qui exige pour nous une intervention de Dieu simplement médiate. De sorte qu'il faut dire : Sur le monde, dans son ensemble, Dieu agit immédiatement ; mais sur chaque partie il n'agit que par l'intermédiaire de son action sur les autres parties, c'est-à-dire par les lois naturelles (1).

Cette manière de voir, d'après laquelle Dieu n'agit immédiatement que sur l'ensemble, n'est pas plus favorable à la valeur historique de l'histoire biblique que l'opinion examinée plus haut, suivant laquelle Dieu n'agit sur le monde que médiatement. Les miracles que Dieu opéra pour et par Moïse et Jésus ne découlent point de son influence immédiate sur l'ensemble, mais ils supposent une intervention immédiate sur des parties du monde, et contredisent, de la sorte, le type régulier de l'action divine. Ici, il est vrai, les surnaturalistes supposent une exception à ce type pour le cercle même de l'histoire biblique, supposition que nous ne pouvons accepter (2), car notre doctrine fait régner les mêmes lois dans tous les cercles des existences et des phénomènes ; par conséquent elle déclare, de prime abord, non historique tout récit où ces lois sont violées.

Ainsi c'est le résultat, en apparence singulier si l'on veut, d'un examen général de l'histoire de la Bible, que les reli-

(1) A cette manière de voir, se rangent essentiellement : Wegschneider, *Institut. theol. dogm.*, § 12 ; De Wette, *Bibl. Dogm. Vorbereitung* ; Schleiermacher, *Glaubensl.*, § 46 f. ; Marheinecke, *Dogm.*, § 269 ff.

(2) C'est à cette liberté de toute présupposition que prétend l'ouvrage ici soumis au jugement du lecteur, dans le même sens que l'on pourrait appeler libre de toute supposition un État dans lequel les priviléges de rang, de naissance, etc., ne seraient comptés pour rien. A la vérité, on pourrait dire que cet État fait la supposition que tous les citoyens sont également hommes, de

gions hébraïque et chrétienne ont leurs mythes comme toutes les autres. Ce résultat se confirme encore quand on part de l'idée de religion, et qu'on se demande : quel est l'élément qui, appartenant à l'essence même de la religion, doit se trouver fondamentalement dans toutes, et en quoi, au contraire, les religions particulières diffèrent-elles ? Si, définissant la religion en regard de la philosophie, on dit que la religion donne à la conscience le même fond de vérité absolue que la philosophie, mais sous forme d'image et non sous forme d'idée, il est aisé de comprendre que le mythe ne peut manquer qu'au-dessous et au-dessus du point de vue propre à la religion, mais que l'existence en est essentiellement nécessaire dans la sphère religieuse.

Chez les peuples les plus sauvages et les plus misérables seulement, par exemple chez les Esquimaux et autres semblables, nous trouvons que les hommes ne se sont pas élevés jusqu'à concevoir, en dehors d'eux-mêmes, l'objet de leur religion, mais qu'elle reste renfermée et confondue avec le propre sentiment de leur existence. Ils ne savent rien encore de dieux, d'êtres célestes, de puissances supérieures, et toute leur religion consiste dans l'obscure sensation qu'ils éprouvent en présence de l'ouragan, de l'éclipse de soleil ou du sorcier. Ensuite la réalité absolue de la religion se dégage de plus en plus de la confusion qui l'obscurcissait, et, cessant d'être subjective, elle devient objective. Alors les puissances supérieures qui règlent l'existence sont contemplées et adorées dans les objets qui frappent les sens, dans le so-

même que notre opinion suppose qu'une même régularité préside à tous les événements. Mais ce n'est là que changer (ce qui peut toujours se faire) une proposition négative en une proposition affirmative. Au contraire la proposition, que des lois particulières ont présidé à l'histoire de la Bible, est, en soi, une affirmation ; se refuser de l'admettre, est une négation. Or, d'après la règle connue, l'affirmation, non la négation, a besoin d'être prouvée. Donc, l'opinion de lois particulières pour la Bible, et non l'opinion contraire, dans le cas où les preuves seraient nulles ou insuffisantes, doit être considérée comme une supposition.

leil, dans la lune, dans des montagnes, dans des animaux. Mais, plus la signification que l'on attribue à ces objets est différente de leur état réel, plus l'imagination crée un nouveau monde qu'elle peuple d'êtres divers; et les rapports de ces êtres entre eux, leurs actes et leurs opérations, ne pouvant être imaginés que comme on s'imagine les actions humaines, ne peuvent, non plus, que se présenter avec le caractère de l'histoire et du temps. Lors même que la conscience humaine s'est élevée jusqu'à concevoir l'unité de Dieu, cependant l'existence et l'activité de Dieu ne sont considérées que comme une succession d'actes divins; d'un autre côté, les événements naturels et les actions humaines ne peuvent prendre, dans cette conscience, une signification divine qu'autant qu'elle y croit voir des actes divins et des miracles. C'est à la philosophie qu'il appartient de concilier le monde de la représentation religieuse avec le monde véritable, en montrant que la pensée de Dieu est l'existence de Dieu, et que la révélation spontanée de l'idée divine se reconnaît dans le cours régulier de la vie qui anime la nature et l'histoire.

La production de représentations mythiques peut se rattacher tantôt à une cause naturelle, tantôt à une cause historique, tantôt aussi provenir d'imaginations et de pensées, distinction qui, il faut le reconnaître, est flottante; car des causes historiques se mêlent avec des causes naturelles; et, quand on poursuit suffisamment les imaginations et les pensées, on voit qu'elles sont provoquées par des influences naturelles et historiques. L'un ou l'autre élément, suivant le caractère différent des religions particulières, prédomine dans leurs mythes. Les religions hébraïque et chrétienne se sont, plus que toutes les autres, élevées au dessus du sol naturel, et, pour cette raison, le plus grand nombre, à beaucoup près de leurs mythes, ont un fondement soit dans l'histoire, soit dans la pensée. Les actions et les destinées du peuple hébreu, sa spécialité dont il avait conscience parmi tous les

autres peuples, forment la souche de tous les mythes de l'Ancien Testament, en tant qu'ils sont nés primitivement parmi le peuple d'Israël, et qu'ils n'y ont pas été transplantés du cercle des religions environnantes. Les récits du Nouveau Testament que nous nous voyons obligés de déclarer mythiques ont pour point de départ, d'un côté la grandeur de l'esprit et du caractère de Jésus, et de l'autre les opinions déjà existantes que l'on avait sur le Messie parmi ses compatriotes. Si le premier point de départ donne aux mythes du Nouveau Testament le caractère historique, le second leur donne le caractère philosophique; et cependant, à vrai dire, les opinions préexistantes sur le Messie, ayant été produites par les anciennes conditions d'existence du peuple hébreu, ont leurs racines dans un sol historique. Ainsi, par exemple, le mythe de la transfiguration de Jésus a, pour fondement historique, la grande impression que Jésus fit sur ses contemporains et sur les générations suivantes; l'œuvre de la pensée seule, ou, si l'on veut, la portion philosophique, c'est que, du Messie, on attendait une ressemblance avec Moïse et Élie, et par conséquent une illumination de la face; attente qui, à son tour, avait sa cause dans les récits, partie mythiques, partie historiques, de l'Ancien Testament sur ces deux hommes.

Que de tels récits qui représentent comme arrivé ce qui n'arriva jamais, aient été composés sans fraude préméditée, et tenus pour vrais sans une crédulité excessive, c'est ce qui paraît surprenant au premier coup d'œil, et cette objection a été opposée comme une difficulté insurmontable à la conception mythique de plusieurs récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si cette difficulté était réelle, il serait aussi impossible d'expliquer mythiquement la légende païenne que la légende hébraïque et chrétienne; et, la mythologie profane ayant surmonté cet obstacle, la mythologie biblique n'y échouera pas. Je transcris ici tex-

tuellement un long passage d'un savant fort versé dans la mythologie et dans l'histoire primitive ; je le transcris parce qu'il est clair que les idées préliminaires fournies par la mythologie générale pour l'intelligence de mes propres recherches sur le mythe évangélique ne sont pas encore familières à tous les théologiens.

« Comment, se demande Otfried Müller (1), concilier ces deux choses, à savoir que, dans le mythe, on trouve intimement incorporés le fait et une pure idée qui n'a jamais eu de réalité historique, et que pourtant les mythes ont été crus et tenus pour vrais? Cette pure idée, sans réalité historique, dira-t-on, n'est pas autre chose qu'une fiction revêtue des formes d'un récit ; or, une fiction de ce genre qui exigerait un concours complet de plan, d'invention et d'exposition, ne peut, sans miracle, avoir été trouvée par plusieurs à la fois ; donc, c'est un seul individu qui en est l'auteur. Et maintenant comment cet individu a-t-il convaincu tous les autres que son invention n'était pas une fiction? Admettrons-nous qu'il a été un fourbe adroit qui a su persuader les autres par des illusions et de vaines apparences, aidé peut-être en cela par des compères qui certifiaient au peuple avoir aussi vu ce qu'il racontait? ou bien nous le figurerons-nous comme un homme plus heureusement doué, comme un être supérieur que les autres crurent sur parole, recevant de lui comme une révélation sainte ces mythes sous l'enveloppe desquels il cherchait à leur communiquer des vérités salutaires? Mais il est impossible de prouver qu'une pareille caste de fourbes ait jamais existé dans la Grèce antique (ou dans la Palestine); de plus, la tromperie ainsi arrangée en système, fine ou grossière, intéressée ou philanthropique, ne s'accorde pas, si l'impression faite sur nous par les plus anciennes productions de l'es-

(1) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 110 ff.

prit grec (et chrétien) ne nous trompe pas, avec la noble simplicité de ces temps. Nous en venons à penser que l'on ne peut, non plus, supposer au mythe un inventeur dans le sens propre du mot. Or, à quoi mène ce raisonnement? à rien autre chose évidemment qu'à la conclusion suivante : qu'il faut écarter de nos recherches, comme inapplicable à la formation du mythe, toute supposition d'une invention, c'est-à-dire d'un acte prémédité et libre par lequel l'auteur aurait revêtu des apparences de la vérité quelque chose reconnu faux par lui-même ; en d'autres termes, qu'une certaine nécessité préside à la réunion de l'idée et du fait qui sont incorporés dans le mythe ; que ceux qui l'ont formé y ont été conduits par des impulsions qui agissaient sur tous également, et que les deux éléments du mythe s'y sont confondus, sans que les auteurs de cette confusion aient eux-mêmes reconnu la différence des deux éléments et en aient eu conscience. Une certaine nécessité dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère parmi ceux qui le produisent, telle est la double idée sur laquelle nous insistons. En la comprenant, nous comprenons en meme temps que la discussion pour savoir si le mythe provient d'un individu ou de plusieurs, du poëte ou du peuple, ne porte pas, dans les cas mêmes où l'on peut la soulever, sur le fond de la question. Car, si l'individu, c'est-à-dire le narrateur, ne fait qu'obéir, dans l'invention du mythe, aux impulsions qui agissent simultanément sur le moral des autres, c'est-à-dire des auditeurs, il n'est plus que l'organe par lequel tous parlent, l'habile interprète qui sait, le premier, donner la forme et la couleur à ce que tous voudraient exprimer. Il est cependant possible que l'idée simultanée de cette nécessité et de cette ignorance paraisse obscure et même mystique à plusieurs de nos antiquaires (et de nos théologiens), et le paraisse parce qu'une telle faculté de produire des mythes n'a plus d'analogue dans l'intelligence des hommes d'aujourd'hui. Mais

l'histoire ne doit-elle pas accepter même ce qui est étrange, quand elle y est conduite par une recherche sans prévention? »

Aussitôt Müller, prenant pour exemple le mythe grec d'Apollon et de Marsyas, fait voir comment des mythes même compliqués, à la formation desquels plusieurs circonstances, éloignées en apparence, ont dû concourir, peuvent s'être ainsi développés inscienment. « Dans les fêtes d'Apollon, dit-il, on jouait ordinairement de la harpe, et la piété des fidèles voulait voir dans le dieu l'auteur et l'inventeur de cette harmonie. En Phrygie, au contraire, la musique de la flûte était nationale, et attribuée de la même manière à un génie indigène, Marsyas. Les anciens Grecs sentirent que l'une de ces musiques était essentiellement opposée à l'autre; Apollon devait détester le son amorti ou sifflant de la flûte, et par conséquent haïr Marsyas. Ce n'était pas assez; il fallait qu'il triomphât de Marsyas, afin que le Grec jouant de la harpe pût regarder l'instrument inventé par le dieu comme l'instrument le meilleur. Mais pourquoi le malheureux Phrygien dut-il être justement écorché? voici simplement l'origine du mythe. Auprès du château de Celænæ, en Phrygie, dans une caverne d'où sort un fleuve ou torrent appelé Marsyas, était suspendue une outre que les Phrygiens appelaient l'outre de Marsyas; car Marsyas, comme le Silène grec, était un demi-dieu caractérisant l'exubérance des sucs de la nature. Quand donc un Grec ou un Phrygien instruit à l'école des Grecs aperçut l'outre, il dut voir clairement comment Marsyas avait fini; sa peau, semblable à une outre, était encore suspendue dans la caverne : Apollon l'avait fait écorcher. Dans tout cela il n'y a aucune fiction arbitraire; beaucoup purent en avoir l'idée, et celui qui le premier l'exprima savait d'avance que les autres, familiers avec les mêmes conceptions, ne douteraient pas de la chose un seul moment. »

« La principale raison qui fait que les mythes sont si peu simples dans leur contexte, c'est que, pour la plupart, ils n'ont pas été formés d'un seul coup. Loin de là, ils se sont développés peu à peu et successivement sous l'action de circonstances et d'événements divers, tant extérieurs qu'intérieurs. Toutes ces impressions diverses ont été reçues par la tradition, qui, vivant dans la bouche du peuple sans s'être encore fixée et immobilisée par l'écriture, était restée muable et flottante; et les mythes n'ont pris la forme sous laquelle ils nous sont parvenus que dans le cours des siècles. (Je montrerai plus bas jusqu'à quel point cette dernière considération est applicable aussi à une grande partie des mythes du Nouveau Testament.) C'est là un fait aussi important que lumineux, et cependant on le perd trop souvent de vue dans l'explication des mythes, que l'on considère comme une allégorie imaginée soudainement par un individu dans le dessein précis de cacher une pensée sous la forme d'un récit. »

Müller exprime ici l'opinion, que le mythe a pour fondement, non une conception individuelle, mais la conception générale et supérieure d'un peuple (ou d'une communauté religieuse); et cette opinion est appelée par un juge compétent de l'ouvrage de Müller « la condition essentielle pour » bien comprendre l'ancien mythe; condition qui, reconnue » ou rejetée, divise dès l'abord, en deux systèmes absolu» ment contraires, toute étude de mythologie (1). »

Cependant il n'est pas facile de tirer une ligne de démarcation générale entre la fiction volontaire et la fiction involontaire. Quand un fait, devenu dans la bouche du peuple l'objet de longs récits et de louanges croissantes, a pris, dans le cours du temps, la forme d'un mythe, alors on écarte sans peine, dans ces cas du moins, l'idée d'une fiction volontaire; car un pareil mythe est la production, non d'un

(1) Ce sont les paroles de Baur, dans son examen des *Prolégomènes* de Muller; dans *Jahn's Jahrbüchern f. Philol. u. Pædag.*, 1828, 1 Heft., S. 7.

individu, mais de sociétés entières et de générations successives parmi lesquelles la narration, transmise de bouche en bouche, et recevant l'addition involontaire d'embellissements, tantôt d'un narrateur et tantôt d'un autre, s'est grossie comme la boule de neige. Mais avec le temps il se trouve des esprits plus heureusement doués, que ces légendes inspirent, et qui les prennent pour sujet d'un travail poétique; la plupart des récits poétiques que l'antiquité nous a transmis, tels que le cycle des légendes sur la guerre de Troie et sur Moïse, se présentent à nous sous cette forme remaniée et embellie. Ici on croirait que la fiction volontaire intervient nécessairement; mais on ne le croirait que d'après des suppositions erronées. Dans notre temps et avec notre culture intellectuelle, où le jugement et la critique dominent, il est difficile de se représenter un temps et une culture où l'imagination agissait assez puissamment pour transformer ses compositions en réalités dans l'esprit même de celui qui les créait. Mais l'intelligence produit, dans des sociétés éclairées, les mêmes miracles que l'imagination dans des sociétés moins éclairées. Prenons le premier historien ancien ou moderne qui s'est appliqué à relater les faits, par exemple Tite-Live. Numa, dit-il, imposa aux Romains une multitude de prescriptions religieuses, afin que le loisir ne laissât pas aux esprits une dangereuse licence, *ne luxuriarentur otio animi*, et parce qu'il regardait la religion comme le meilleur moyen de tenir en bride une multitude ignorante et grossière dans ces siècles, *multitudinem imperitam et illis sæculis rudem*. Ce roi, ajouta-t-il, institua des jours fastes et néfastes, parce qu'il devait quelquefois être utile de ne rien faire avec le peuple, *idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat* (1). D'où Tite-Live savait-

(1) I, 19.

il que tels avaient été les motifs de Numa? Ils n'avaient pas été tels certainement; mais Tite-Live le croyait; c'est une combinaison de son intelligence et de sa réflexion qui lui parut tellement nécessaire, qu'il la présenta comme une réalité avec pleine conviction. La légende populaire ou un ancien poëte s'était autrement expliqué les conceptions de Numa en fait d'institutions religieuses; il lui avait supposé des entrevues avec la nymphe Egérie, qui avait révélé à son protégé quel était le culte le plus agréable aux dieux. On le voit, le rapport est à peu près le même des deux côtés; si la légende a un auteur particulier, celui-ci a cru ne pouvoir expliquer ce que donnait l'histoire que par la communication avec un être surnaturel, comme Tite-Live ne croyait pouvoir l'expliquer que par la supposition de vues politiques. Le premier regardait le produit de son imagination, le second le produit de son intelligence, comme une réalité.

On accordera peut-être la possibilité d'une fiction involontaire, même quand un individu en est signalé comme l'auteur, dans les cas où le mythique se borne à quelques traits non historiques qui servent à compléter et à embellir un sujet historique; mais, si tout le récit est inventé, si l'on ne peut y trouver un fond historique, on continuera à soutenir qu'une fiction involontaire cesse d'être admissible. Il en sera ce qu'on voudra de la formation des mythes étrangers; toujours est il que, pour le Nouveau Testament au moins, l'on peut rendre sensible comment des fictions de ce genre, sans préméditation et en pleine innocence, se sont formées très facilement sur Jésus. L'attente du Messie avait crû, long-temps avant Jésus, au sein du peuple d'Israël, et, à cette époque même, elle avait atteint le plus haut degré de maturité et de développement. Loin d'être une attente mal déterminée, elle avait été, dès le début, définie et revêtue de plusieurs caractères. Moise passait pour avoir présagé à

son peuple un prophète semblable à lui-même (*le Seigneur, ton Dieu, te suscitera de ta nation et de tes frères un prophète semblable à moi*, 5. Mos. 18, 15); et ce passage était, au temps de Jésus, entendu du Messie (Act. Apost. 3, 22; 7, 37). De là le principe rabbinique : Comme a été le premier rédempteur (*goel*), de même sera le second rédempteur ; et cela a été développé suivant certains caractères particuliers que l'on attendait du Messie d'après le type de Moïse (1). De plus, le Messie devait venir de la race de David et en occuper le trône comme un second David (Matth. 22, 42 ; Luc, 1, 32 ; Ap. 2, 30) : c'est pourquoi l'on attendait du temps de Jésus que le Messie naîtrait, comme David, dans la petite ville de Bethléem (Joh. 7, 42 ; Matth. 2, 5 seq.). Dans le passage mosaïque cité plus haut, le Messie supposé était désigné comme prophète, et, en cette qualité, il était le couronnement et la clôture de la série prophétique. Or, les prophètes, dans l'ancienne légende nationale, avaient été glorifiés par les actions et les destinées les plus extraordinaires. Comment attendre moins du Messie? Sa vie ne devait-elle pas être ornée, d'avance, de tout ce qu'il y avait de plus éclatant et de plus caractéristique dans la vie des prophètes? L'attente populaire ne devait-elle pas lui attribuer le côté brillant de la vie des prophètes ; aussi bien que Jésus, le Messie manifesté, considéra ses souffrances et celles de ses disciples comme une participation au côté sombre de la vie de ces hommes de

(1) *Midrasch Koheleth*, f. 73, 3 (dans Schœttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, 2, p. 541 et suiv.). R. Berechias nomine R. Isaaci dixit : Quemadmodum Goel primus (*Moses*), sic etiam postremus (*Messias*) comparatus est. De Goele primo quidnam Scriptura dicit? *Exod.*, 4, 20 : Et sumpsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goel postremus, *Zachar.*, 9, 9 : Pauper et insidens asino. Quidnam de Goele primo nosti? is descendere fecit man. q. d. *Exod.*, 16, 14 : Ecce ego pluere faciam vobis panem de cœlo. Sic etiam Goel postremus manna descendere faciet. q. d. *Ps.* 72, 16 : Erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goel primus comparatus fuit? is ascendere fecit puteum ; sic quoque Goel postremus ascendere faciet aquas q. d. *Joel.*, 4, 18 : Et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

Dieu (Matth., 23, 29 et suiv.; Luc, 13, 33 et suiv.; comparez Matth., 5, 12)? Si Moïse et tous les prophètes avaient prophétisé sur le Messie, Joh., 5, 46; Luc, 4, 21. 24, 27), il était facile au peuple juif, avec sa tendance typologique, de considérer leurs actions et leurs doctrines, non moins que leurs sentiments et leurs prédictions, comme des types du Messie. Enfin, le temps du Messie était surtout attendu comme un temps de signes et de miracles. Les yeux des aveugles devaient voir, les oreilles des sourds entendre; le boiteux devait sauter, et la langue du muet louer Dieu (Isaïe, 35, 5 et suiv., 42, 7; comparez 32, 3, 4). Ces expressions, qui n'étaient que métaphoriques, furent prises au propre (Matth., 11, 5; Luc, 7, 21 et suiv.); et, de cette façon, l'image du Messie, dès avant l'apparition de Jésus, se trouva dessinée avec des traits de plus en plus détaillés (1). Ainsi plusieurs légendes sur Jésus n'étaient plus à inventer; elles étaient fournies par l'image du Messie, vivante dans l'espérance du peuple; elles y avaient été, pour la plupart, après de nombreux remaniements (2), transportées de l'Ancien Testament; il n'y avait qu'à les appliquer à Jésus (3), et à les

(1) *Tanchuma*, f. 54, 4 (dans Schœttgen, *Horæ*, p. 74) : R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit : quæcumque Deus S. B. facturus est tempore messiano, ea jam ante fecit per manus justorum seculo ante Messiam elapso. Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosem factum est. Oculos cæcorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

Ce passage, en disant des hommes de Dieu de l'Ancien Testament que les miracles des temps messianiques se trouvent déjà dans leur temps, ne fait que remonter à la source d'où ces traits de l'image du Messie étaient provenus en grande partie dans l'origine. L'attente de la résurrection générale des morts avait dès lors sa source particulière. C'est probablement un passage d'Isaïe (35, 5; 42, 7) qui a fait dire que les yeux des aveugles s'ouvriront. Il n'en est plus de même de ce passage pris ici au propre, du dessèchement de la mer, de la fécondation des femmes stériles, merveilles attendues pour l'époque du Messie; on ne peut y voir qu'une imitation des mythes de l'Ancien Testament.

(2) La légende de l'Ancien Testament a subi, même sans relation avec le Messie, des remaniements et des développements dans les temps postérieurs; aussi la dissemblance partielle des récits relatifs à Jésus avec les récits relatifs à Moïse et aux prophètes ne permet pas de conclure que les premiers ne sont pas sortis des seconds. On en a la preuve en comparant des passages comme ceux des Actes des Apôtres, 7, 22, 53, et les paragraphes correspondants dans Josèphe, *Antiq.* 2 et 3, avec le récit de l'Exode sur Moïse. Comparez encore avec le récit biblique sur Abraham, Josèphe, *Antiq.* 1, 8, 2; sur Jacob, 1, 19, 6; sur Joseph, 2, 5, 4.

(3) George, S. 125. : Que l'on se re-

modifier d'après son caractère personnel et sa doctrine; et jamais peut-être application ne fut plus facile, puisque celui qui, le premier, transporta quelque trait pris à l'Ancien Testament dans l'annonciation de Jésus, crut sans doute lui-même à la réalité de son récit, et il le crut d'après l'argument suivant : Telle et telle chose appartiennent au Messie; or, Jésus a été le Messie; donc, ces choses sont arrivées à Jésus (1).

A la vérité, on peut dire que le second terme de cet argument, c'est-à-dire que Jésus a été le Messie, aurait d'autant moins convaincu ses contemporains que l'attente générale était plus fixée sur les actes merveilleux et les destinées extraordinaires du Messie, si Jésus n'avait pas réellement satisfait cette attente; mais la critique qui va suivre ne dépouille pas la vie de Jésus de tous les traits qui purent se prêter à être regardés comme des miracles; quant à ce qui manquait encore, la puissante impression produite par sa personne et par ses discours, tant qu'il fut vivant, ne permit pas à la réflexion de le comparer à cette mesure du Messie. De plus, il ne fut que peu à peu reconnu comme tel dans des cercles étendus, et, dès son vivant, le peuple peut avoir fait sur lui des récits extraordinaires (comparez Matth., 14, 2). Après sa mort, la croyance à sa résurrection, d'où qu'elle soit venue, a été plus que suffisante pour convaincre de sa qualité de Messie; de sorte que tout le reste du merveilleux dans sa vie doit être considéré, non comme la cause de la croyance à sa qualité de Messie, mais au contraire comme le produit de cette même croyance.

présente le ferme persuasion dont les disciples étaient pénétrés, que tout ce qui avait été prophétisé du Messie dans l'Ancien Testament devait nécessairement être accompli dans la personne de leur maître; qu'on se représente en outre que déjà bien des portions de la vie de Jésus étaient devenues des pages blanches, et l'on comprendre qu'une seule chose était possible, c'est que ces idées prissent un corps et qu'il en naquit les mythes que nous avons sous les yeux. Quand bien même la tradition aurait pu conserver un récit plus fidèle de la vie de Jésus, la conviction des disciples sur le caractère messianique et l'accomplissement des prophéties eussent eu assez de force pour triompher de la réalité historique.

(1) Comparez, sur un argument semblable de certains poëtes grecs, O. Müller, *Prolégomènes*, p. 87.

Cependant il ne faudrait pas étendre à tous les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, que nous sommes obligés de considérer comme non historiques, le caractère qui est l'attribut de la plupart, c'est-à-dire d'avoir été composés sans dessein et sans que les auteurs eussent conscience de leurs propres fictions. Il se mêle des inventions préméditées et calculées dans tous les cycles légendaires, surtout quand il s'y attache un intérêt patriotique et religieux, et qu'ils deviennent le sujet d'une libre inspiration poétique ou de toute autre élaboration littéraire. Si les auteurs des chants homériques n'ont pu considérer comme réellement arrivé tout ce qu'ils racontaient des dieux et des héros, l'auteur des Paralipomènes n'a pu se faire complétement illusion, lorsque, s'écartant des livres de Samuel et des Rois, il transporta dans des siècles antérieurs des combinaisons qui n'avaient existé que plus tard; l'auteur du livre de Daniel (1) n'a pu, non plus, ignorer qu'il composait l'histoire de ce personnage sur le modèle de celle de Joseph, et qu'il arrangeait ses prédictions d'après l'événement. Il ne serait pas plus possible de croire à une illusion de ce genre dans plusieurs récits non historiques des évangiles, par exemple dans le premier chapitre du troisième évangile et dans plusieurs narrations du quatrième. Mais une fiction, même quand elle n'est pas complétement sans calcul, peut cependant encore ne comporter

(1) La comparaison des premiers chapitres de ce livre avec l'histoire de Joseph dans la *Genèse*, manifesta d'une manière instructive la tendance qu'eurent la légende et la poésie postérieures chez les Hébreux à former de nouvelles combinaisons sur le modèle des anciennes. Daniel (1, 2) est emmené captif à Babylone, comme Joseph en Égypte; il lui fait changer son nom (*v.* 7), comme Joseph; Dieu lui accorde que le *prince des eunuques* (*v.* 9) lui devienne favorable, comme à Joseph l'*eunuque chef des soldats*; il s'abstient de se souiller par l'usage des mets et des boissons du roi qu'on le presse de prendre (*v.* 8 et suiv.), abstinence aussi méritoire au temps d'Antiochus Épiphane que celle de Joseph vis-à-vis la femme de Putiphar; il se fait remarquer du roi (*ch.* 2) par l'interprétation d'un songe que le prince avait eu et que ses *devins* n'avaient pu lui expliquer; et non seulement Daniel trouve la signification du songe, mais encore le songe lui-même que le roi avait oublié. Ce dernier trait ne peut être considéré que comme une exagération romanesque de ce qui était attribué à Joseph. Dans l'historien Josèphe, l'histoire de Daniel a réagi d'une manière singulière sur celle de Joseph. Comme Nabuchodonosor oublie son rêve et l'interprétation donnée, suivant Josèphe, en même temps, de même Pharaon, encore d'après Josèphe, oublia l'interprétation qui avait accompagné le songe, *Antiq.* 2, 5, 4.

aucune fraude. Sans doute il n'en est pas ici tout-à-fait comme d'un poëme proprement dit; le poëte ne prévoit ni ne recherche, comme les auteurs supposés de maintes fictions bibliques, l'adoption de son poëme comme histoire. Mais il faut faire entrer en ligne de compte que, dans l'antiquité, surtout dans l'antiquité juive et parmi des cercles soumis à l'action religieuse, l'histoire et la fiction, la poésie et la prose, n'étaient pas séparées d'une manière aussi tranchée que parmi nous. C'est de cette façon que, parmi les Juifs et les premiers chrétiens, les écrivains les plus estimables publiaient leurs livres sous le couvert de noms réputés, sans penser commettre en cela un mensonge ou une fraude. La seule question qui puisse s'élever ici, est de savoir si de pareilles fictions d'un individu peuvent encore être appelées des mythes. En soi, elles ne sont pas mythiques; elles ne le deviennent qu'autant qu'elles trouvent croyance et qu'elles passent dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux, car alors il est clair que l'auteur les a conçues, non d'après ses propres pensées, mais en accord avec les sentiments d'une foule d'hommes (1).

Ce qui a été dit plus haut sur l'époque de la formation de plusieurs mythes évangéliques a encore de l'importance pour repousser une objection souvent renouvelée. L'espace, a-t-on dit, de trente et quelques années écoulées depuis la mort de Jésus jusqu'à la destruction de Jérusalem, espace pendant lequel la plus grande partie des récits évangéliques a dû se former, et même l'intervalle jusqu'à la moitié du II[e] siècle, le temps le plus long que l'on puisse accorder pour le développement des plus récents de ces récits et pour la rédaction de nos évangiles, sont beaucoup trop courts pour qu'on y conçoive la création d'un cycle mythique aussi riche. Je réponds que, dans le fait, ce n'est pas durant ce laps de temps que s'est formée la plus grande partie du cycle évangélique; le premier fondement en était dans les mythes de l'Ancien Testament, composés avant et

(1) C'est l'avis de Muller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 839 ff.

après l'Exil de Babylone; l'application de ces mythes au Messie attendu, et leurs modifications en ce sens, se sont poursuivies durant tout le cours des siècles écoulés depuis lors jusqu'à Jésus. Ainsi, entre le temps de la naissance de la première communauté chrétienne et celui de la composition des récits évangéliques, il n'y eut pas autre chose à faire qu'à transporter sur Jésus les mythes messianiques, déjà toutes formées pour la plupart, et à les modifier dans le sens chrétien et d'après les conditions individuelles de Jésus et de ses entours. La proportion de celles qui durent être composées intégralement fut petite.

§ XIV *bis*.

Idée et espèces du mythe évangélique.

Tout ce qui précède montre quel est le sens précis dans lequel nous employons l'expression de *mythe* appliquée à certaines parties de l'histoire évangélique. En même temps, qu'il me soit permis d'en exposer ici, par avance, les espèces et les gradations différentes que nous rencontrerons dans cette histoire.

Nous nommons *mythe évangélique* un récit qui se rapporte immédiatement ou médiatement à Jésus et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme celle d'une idée de ses partisans primitifs. Sur le terrain de l'évangile comme sur d'autres terrains, nous trouverons que le mythe, pris dans ce sens, est tantôt un mythe pur formant la substance du récit, tantôt un accident dans une histoire véritable.

Le *mythe pur*, dans l'évangile, aura deux sources qui, dans la plupart des cas, concourent simultanément à sa formation; seulement, tantôt l'une, tantôt l'autre, prédomine. La première de ces sources est, comme il a été dit, l'attente du Messie sous toutes les formes, attente qui existait parmi le peuple juif avant Jésus et indépendamment de lui; la seconde est l'impression particulière que laissa Jésus en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée, et par laquelle il modifia l'idée que ses compatriotes se fai-

saient du Messie. C'est presque uniquement de la première source que provient, par exemple, l'histoire de la transfiguration; la seconde n'y a peut-être fourni qu'un trait, c'est celui où les personnages apparus sont représentés s'entretenant avec Jésus de la mort qui l'attend. Au contraire, c'est de la seconde source que dérive le récit où le rideau du temple est décrit se déchirant au moment de la mort de Jésus; car le motif principal qui paraît en avoir dicté la conception est la position de Jésus lui-même, et, après lui, de ses disciples vis-à-vis le culte juif et le Temple. Ici déjà nous trouvons quelque chose d'historique; ce n'est, il est vrai, qu'un simple reflet général du caractère et des rapports de l'époque; mais cela suffit pour constituer le sol où prend naissance l'idée créatrice du mythe, et dès lors nous sommes transportés sur le terrain du *mythe historique*.

Le mythe tient à l'histoire quand un fait particulier et précis est le thème dont l'imagination s'empare pour l'entourer de conceptions mythiques qui ont pour point de départ l'idée du Christ. Ce fait est tantôt un discours de Jésus, par exemple les discours sur les pêcheurs d'hommes et sur le figuier stérile, discours que nous lisons maintenant transformés en histoires merveilleuses, tantôt c'est un acte ou une circonstance réelle de sa vie; ainsi son baptême, événement réel, a été orné des détails mythiques que racontent les évangiles; il est possible encore que certains récits de miracles aient, pour fondement, des circonstances naturelles qui ont été ou présentées sous un jour surnaturel ou chargées de particularités miraculeuses.

Les conceptions énumérées jusqu'ici sont toutes désignées, avec raison, comme des mythes, même dans le sens nouveau et plus précis que George a donné à cette expression, en tant qu'une idée métaphysique ressort de la portion non historique qu'elles renferment, soit que cette portion ait été formée par la tradition, soit qu'elle ait un auteur particulier; mais il n'en est plus de même des parties où l'on remarque de l'indécision et des lacunes, des mal-

entendus et des transformations de sens, de la confusion et des mélanges, résultats naturels d'une longue tradition orale, ou bien dans lesquelles on trouve les caractères opposés, c'est-à-dire une vive image et un tableau complet, caractères qui semblent indiquer aussi une origine traditionnelle; pour de telles parties la dénomination de *légendes* est plus convenable.

Enfin il faut distinguer, aussi bien du mythe que de la légende, ce qui, ne servant pas à une idée métaphysique ni ne dérivant de la tradition, doit être considéré comme une *addition de l'écrivain*, addition purement individuelle et qui a pour but de rendre les objets présents au lecteur, de les enchaîner, de les amplifier, etc.

Je n'ai voulu ici qu'énumérer les formes diverses que la portion non historique a prises dans les évangiles. La portion historique qui y reste encore en quantité considérable n'en souffre aucune atteinte.

§ XV.

Caractères distinctifs des mythes dans le récit évangélique.

La possibilité des mythes dans les évangiles étant ainsi démontrée d'après des raisons tant extrinsèques qu'intrinsèques, on se demande en terminant : comment en reconnaître la présence dans un cas particulier?

Le mythe lui-même a deux faces; d'abord il n'est pas de l'histoire; secondement, il est une fiction, produit de la direction intellectuelle d'une certaine société; par conséquent on le reconnaîtra à deux ordres de caractères, les uns négatifs, les autres positifs (1).

A. Un récit n'est pas historique, ce qui est raconté n'est pas arrivé de la manière qu'on le raconte :

1° Quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements.

(1) Comparez, outre les écrits plus anciens cités § VIII, le livre de Bohlen intitulé *die Genesis*, S. XVII, et particulièrement George, Mythus und Sage, S. 91 ff.

La première de ces lois, conforme aussi bien à de justes idées philosophiques qu'à toute expérience digne de foi, c'est que la cause absolue n'intervient jamais, par des actes exceptionnels, dans l'enchaînement des causes secondes, et qu'elle ne se manifeste que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène ou événement a été produit immédiatement par Dieu même (voix célestes, apparitions divines, etc.), ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel (miracles, prophéties), nous ne pouvons y reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions et des actes d'anges ou de démons.

Une seconde loi, observable dans tout ce qui arrive, est celle de la succession. Même dans les époques les plus violentes, dans les changements les plus rapides, tout suit un certain ordre de développement, tout croît successivement pour décroître. Si donc on nous dit d'un grand homme que, dès son enfance, il a eu et exprimé le sentiment intime de la grandeur qui a été l'apanage de son âge viril; si l'on raconte de ses partisans qu'à la première vue ils ont reconnu qui il était; si, après sa mort, leur passage du plus profond découragement jusqu'à l'enthousiasme le plus vif, est représenté comme l'œuvre d'une seule heure, il nous faut encore ici faire plus que douter de la réalité de l'histoire qu'on nous raconte.

Enfin c'est le cas de tenir compte de toutes les lois psychologiques qui ne permettent pas de croire qu'un homme ait senti, pensé, agi autrement que ne le font les hommes, ou autrement qu'il ne le fait lui-même d'ordinaire. Tel est, par exemple, le cas des membres du sanhédrin juif, qui

ajoutent foi au dire des gardes placés auprès du tombeau de Jésus lorsqu'ils viennent annoncer sa résurrection, et qui, au lieu de les accuser de s'être laissé dérober le corps pendant leur sommeil, les engagent, à prix d'argent, à répandre le bruit de cet enlèvement. On rangera dans la même catégorie l'incapacité de la mémoire humaine à retenir et à reproduire des discours comme ceux de Jésus dans le quatrième évangile.

Cependant il est vrai de dire que bien des choses surviennent plus soudainement qu'on ne devrait s'y attendre; et combien de fois les hommes n'agissent-ils pas avec inconséquence et sans fidélité à leur caractère! On n'usera donc de ces deux derniers points qu'avec prudence et conjointement avec d'autres critériums du mythe.

2° Mais ce n'est pas seulement avec les lois qui règlent les événements, c'est encore avec elle-même et avec d'autres relations qu'une relation doit être d'accord pour avoir une valeur historique.

Le désaccord est le plus grand quand il va jusqu'à la contradiction, et qu'une relation dit ce qu'une autre nie. Par exemple, un récit dit expressément que Jésus ne prêcha en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et un autre récit, après que Jésus a long-temps prêché tant en Galilée qu'en Judée, remarque que Jean-Baptiste n'avait pas encore été jeté en prison.

Si, au contraire, la seconde relation donne seulement quelque chose de différent de ce que donne la première, le désaccord porte ou sur des points accessoires, le temps (purification du temple), le lieu (ancienne résidence des parents de Jésus), le nombre (hommes de Gadara, anges au tombeau), le nom (Matthieu et Lévi); ou elle porte sur le fond même des événements. Dans ce dernier cas, tantôt les caractères et les rapports sont représentés dans un récit tout autrement que dans l'autre; exemple: d'après un narrateur, Jean-Baptiste reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son état

souffrant; tantôt un événement est raconté de deux ou plusieurs manières, et cependant une seule peut être la véritable; exemple: d'après un récit, c'est sur le bord du lac de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples pour le suivre; d'après un autre récit, il les a gagnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée. C'est encore une objection contre la réalité historique d'un récit, quand des événements ou des discours racontés comme ayant eu lieu deux fois, sont tellement semblables qu'on ne peut admettre que l'événement soit arrivé ou que le discours ait été prononcé plus d'une fois.

On se demande jusqu'à quel point il faut compter, parmi les contradictions des relations, les cas où l'une se tait sur ce que l'autre raconte. En soi et sans autres explications, un tel argument, pris du silence, n'a aucune valeur; mais il en a beaucoup quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et l'aurait sue si elle était arrivée.

B. Les caractères positifs d'une légende ou fiction se montrent, soit dans la forme, soit dans le fond.

1° Si la forme est poétique, si les acteurs y échangent des discours semblables à des hymnes, et plus longs, plus inspirés qu'on ne peut l'attendre de leurs lumières et de leur situation, ces discours du moins ne doivent pas être considérés comme historiques. L'absence de cette forme poétique, au reste, ne garantit nullement encore le caractère historique d'un récit, car la poésie légendaire aime la forme la plus simple et d'apparence complétement historique. Ici donc tout dépend du fond.

2° Si le fond d'un récit concorde d'une manière frappante avec certaines idées qui prévalent dans le cercle même où ce récit est né, et qui semblent plutôt être le produit d'opinions préconçues que le résultat de l'expérience, alors il est plus ou moins vraisemblable, d'après les circonstances, que le récit a une origine mythique. Ainsi nous savons que les Juifs aimaient à représenter de grands hommes comme

fils de mères demeurées long-temps stériles; cela seul doit nous mettre en défiance contre la vérité historique du récit qui fait naître de cette façon Jean-Baptiste. Nous savons encore que les Juifs voyaient, dans les écrits de leurs prophètes et de leurs poëtes, des prédictions, et, dans la vie des anciens hommes de Dieu, des types du Messie. Cela nous suggère le soupçon que ce qui, dans la vie de Jésus, est visiblement figuré d'après de tels dires et de tels précédents, appartient plutôt au mythe qu'à l'histoire.

Mais, si l'on considérait isolément chacun de ces motifs d'une part, et chacun des récits évangéliques d'autre part, on obtiendrait rarement plus qu'une simple possibilité et vraisemblance du caractère non historique des récits. Pour atteindre à une détermination plus précise, il faut d'abord faire concourir plusieurs des motifs énumérés plus haut. Ainsi, l'histoire des mages et le massacre des innocents à Bethléem concordent, il est vrai, d'une manière frappante avec les idées juives sur l'étoile du Messie prédite par Balaam, et avec le précédent de l'ordre sanguinaire donné par Pharaon; mais cela seul ne suffirait pas pour qu'on regardât, avec certitude, ces deux récits comme mythiques. Or il s'y joint que ce qui y est dit de l'étoile contredit les lois naturelles, et ce qui est attribué à Hérode, les lois psychologiques; que l'historien Josèphe, qui donne tant de détails sur Hérode, garde, avec les autres documents historiques, le silence sur le massacre de Bethléem; et que la visite des mages, avec la fuite en Égypte, selon un des évangiles, et la présentation de l'enfant dans le temple, selon un autre évangile, s'excluent réciproquement. Quand, de cette façon, tous les critériums du mythique concourent, le résultat est certain; et, dans tous les cas, il l'est d'autant plus que l'on découvre des critériums plus nombreux et plus caractéristiques.

En second lieu, un récit pris en soi n'aurait peut-être que peu ou point de marque du mythe; mais il fait corps avec d'autres récits, il est raconté par le même auteur

comme d'autres récits qui, par des caractères irréfragables, appartiennent au domaine du mythe, et jettent, par conséquent, un reflet suspect sur le premier récit. Ainsi toute narration, quelque merveilleuse qu'elle soit, présente des circonstances naturelles qui, en soi, pourraient être historiques, mais qui, par leur réunion avec le reste, deviennent également douteuses.

Toucher ce point, c'est empiéter, en quelque sorte, sur la question qui se pose ici en dernier lieu, à savoir si le caractère mythique s'arrête aux traits particuliers dans lesquels il est empreint, ou s'il s'étend aussi au reste du récit, et si la contradiction de deux écrits marque les deux ou seulement un seul d'un cachet non historique. C'est là la question de la limite entre le mythique et l'historique; question la plus difficile qui se présente sur tout le terrain de la critique.

D'abord, quand deux récits s'excluent, ce fait prouve seulement que l'un des deux n'est pas historique; car, pour que l'un trouve place, il faut que l'autre soit écarté. Ainsi, relativement à la résidence primitive des parents de Jésus, on n'a pas tort d'écarter Matthieu, qui désigne évidemment Bethléem, et d'adopter Luc, qui fixe cette résidence à Nazaret; et en général, on fait bien, entre deux récits inconciliables, de préférer comme historique celui des deux qui répugne le moins aux lois naturelles, ou qui répond moins à certaines opinions d'un peuple ou d'un parti. Néanmoins, en regardant la chose de plus près, on voit que, si l'un des récits est fictif, l'autre peut l'être aussi. En effet, l'existence d'une production mythique sur un certain sujet prouve que la légende s'est exercée sur ce sujet (que l'on songe seulement aux généalogies de Jésus); et, pour décider que l'un des deux récits est historique, il faut s'en référer à la connexion ou à la concordance de ce récit avec d'autres points solidement établis d'ailleurs.

Quant aux parties d'un seul et même récit, on pourrait

croire, par exemple dans l'annonciation, qu'il n'est pas historique qu'un ange ait annoncé à Marie qu'elle mettrait au monde le Messie, mais que néanmoins il est vrai que Marie en avait conçu l'espérance dès avant la naissance de Jésus. Or comment cette attente aurait-elle pu s'éveiller en elle? On le voit, le mythe est aussi dans une particularité qui, concevable en soi, tient tellement à une particularité inconcevable, que l'une ne peut aller sans l'autre. Ou bien, un acte de Jésus étant raconté comme un miracle, il se pourrait, déduction faite du merveilleux, que le reste se fût réellement et naturellement passé. Cela est, jusqu'à un certain point, concevable dans certaines histoires miraculeuses, par exemple dans les expulsions des démons; mais cela n'est concevable que parce qu'une guérison soudaine et procurée par un seul mot, comme l'évangéliste l'a décrite, ne répugne pas, dans ces sortes d'affections, aux lois psychologiques; par conséquent le récit évangélique ne souffre pas d'atteinte essentielle. Mais il en est autrement de la guérison de l'aveugle de naissance; celui qui admet ici une guérison naturelle, doit en même temps se la représenter comme successive; et de la sorte, le récit évangélique qui la donne comme subite, est marqué d'une inexactitude capitale. L'on perd donc en même temps toute garantie de la possibilité d'un reste de fait naturel, lequel, d'ailleurs, ne pourrait être retrouvé sans des conjectures arbitraires.

Les exemples suivants montreront quels sont, dans de tels cas, les signes caractéristiques. Marie fait une visite à Élisabeth, qui est enceinte; l'enfant de celle-ci se meut dans son sein, l'Esprit la saisit, et elle salue Marie comme la mère du Messie. Tout ce récit a contre soi des marques qui montrent sûrement qu'il n'est pas historique. Cependant il se pourrait, ce semble, que Marie eût fait à Élisabeth une visite, où seulement toute chose se serait passée naturellement. Cependant le fait est que même le voyage de Marie, fiancée,

a des difficultés psychologiques, et que toute la visite, ainsi que la parenté des deux femmes, est le produit d'imaginations qui se sont efforcées de trouver des rapports entre la mère du Messie et celle du Précurseur. Autre exemple : il est dit que les hommes qui apparurent à Jésus sur la montagne de la Transfiguration furent Moïse et Élie, et que l'éclat qui l'y illumina fut une lumière surnaturelle. On pourrait encore ici, supprimant le merveilleux, conserver comme fait la présence de deux hommes et une lueur matinale qui l'éclaira. Mais, en vertu des idées qui avaient conrs sur les rapports de Jésus avec Moïse et Élie, la légende était disposée, non pas à transformer seulement en Moïse et en Élie deux hommes quelconques, desquels d'ailleurs il serait fort difficile de dire qui ils auraient été, s'ils n'avaient pas été ces deux prophètes, mais encore à inventer toute la scène de la rencontre. Ce n'était pas non plus d'une clarté quelconque, décrite d'ailleurs avec beaucoup d'exagération et d'inexactitude, s'il fallait la prendre pour naturelle, qu'il s'agissait de faire une clarté miraculeuse; mais c'était une clarté surnaturelle que le récit sur la face lumineuse de Moïse provoquait la légende à imaginer pour Jésus.

Voici donc la règle : dans les cas où non seulement les détails d'une aventure sont suspects à la critique, et son mécanisme extérieur est exagéré, etc., mais encore où le fond même n'en est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme d'une manière frappante aux idées des Juifs d'alors sur le Messie; dans ces cas, dis-je, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elles des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même en un cas pa-

reil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs.

Toujours est-il que la limite entre le mythique et l'historique restera toujours incertaine et flottante dans des documents qui, comme les évangiles, se sont incorporé l'élément mythique; et dans le premier travail général qui essaie d'apprécier ces documents du point de vue critique, on peut exiger, moins que dans toute autre, une démarcation déjà exactement tracée. Il faut, dans l'obscurité que crée la critique en éteignant toutes les lumières regardées jusqu'à présent comme historiques, que l'œil apprenne par l'habitude à discerner de nouveau les détails; au moins, l'auteur de cet ouvrage demande expressément que là où il déclare ne pas savoir ce qui est arrivé, on ne lui attribue pas d'avoir soutenu qu'il sait que rien n'est arrivé.

PREMIÈRE SECTION.

HISTOIRE DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE.

ANNONCIATION ET NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE.

*

§ XVI.

Récit de Luc (1), et conception immédiate ou surnaturelle de ce récit.

Tous nos évangélistes font précéder l'apparition publique de Jésus de celle de Jean-Baptiste ; Luc est le seul qui, avant la venue au monde du premier, expose la venue au monde du second. Ce récit ne peut être omis même dans un travail exclusivement consacré à la vie de Jésus ; soit, parce que, tout d'abord, la vie de Jésus est mise dans une étroite liaison avec celle de Jean-Baptiste ; soit, parce que ce paragraphe sert grandement à caractériser les récits évangéliques. On a supposé que ce paragraphe, avec le reste des deux premiers chapitres de Luc, était une interpolation apocryphe et tardive ; mais cette conjecture n'est pas autorisée par la critique, elle appartient à ceux qui, sentant que cette histoire de l'enfance exigeait une explication mystique, craignaient d'étendre à tout le reste de l'évangile ce point de vue encore nouveau (2).

(1) Une fois pour toutes, je rappelle que, lorsque, dans le cours de ces recherches, je dirai, pour abréger, Luc, Matthieu, etc., j'entendrai toujours l'auteur du troisième, du premier évangile, etc., sans décider si ces livres proviennent de ces hommes apostoliques ou d'inconnus qui leur furent postérieurs.

(2) Par exemple, J.-E.-Ch. Schmidt. Le véritable évangile de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5 3, S. 473 ff.; K.-Ch.-L. Schmidt, dans *Repertorium für die biblische Literatur*, 1, S. 58 ff.; Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 3, S. 462 ff. Comparez *Eichhorn's Einleitung*, 1 Bd., S. 630 f. Cette opinion a été combattue par Süsskind, *Symbolarum ad illustranda quædam evangeliorum loca*, p. 2, dans ses *Vermischte Aufsætze*, S. 23 ff.

Un pieux couple sacerdotal avait vieilli sans avoir d'enfants, lorsque tout-à-coup le prêtre, pendant qu'il encense le sanctuaire, voit apparaître devant lui l'Ange Gabriel qui leur annonce, pour leurs vieux jours, un fils qui vivra consacré à Dieu et qui sera le précurseur destiné à préparer les voies du Seigneur visitant son peuple au temps du Messie. Zacharie doutant de la promesse à cause de son âge et de celui de sa femme, l'ange, en signe et en punition, le frappe de mutisme jusqu'à l'accomplissement; et ce mutisme dure en effet jusqu'à l'époque de la circoncision du fils qui lui est né; à ce moment, le père, qui doit lui imposer le nom prescrit par l'ange, recouvre la parole, et sa joie s'exhale dans un hymne (Luc, 1, 5—25. 57—80).

L'évangéliste a voulu raconter, cela se comprend de soi, une série d'événements extérieurs et d'événements miraculeux, une annonciation du précurseur messianique ordonnée par Dieu et prouvée par l'apparition d'un des esprits les plus élevés; une grossesse opérée non sans une bénédiction particulière du ciel, et un mutisme infligé non moins que guéri d'une manière extraordinaire. Mais c'est une autre question de savoir si nous pouvons nous ranger de l'avis du narrateur, et nous convaincre que réellement la naissance de Jean-Baptiste a été précédée d'une pareille série d'événements miraculeux.

L'apparition de l'ange est, dans ce récit, le premier point qui choque les nouvelles lumières, et elle les choque tant comme apparition d'un être surnaturel que par le caractère particulier qu'elle présente. Voyons-en d'abord ce dernier côté : L'ange se fait connaître lui-même comme étant Gabriel, qui se tient en face de Dieu (Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, 1, 19); or, l'on ne peut plus concevoir que la cour des esprits célestes soit justement ordonnée comme les Juifs, après l'Exil, se la sont représentée, et que même les noms des anges soient donnés dans la langue

du peuple hébreu (1). Le surnaturaliste même, quoiqu'il soit sur son terrain, éprouve ici quelque gêne. En effet, si les noms et les rangs des anges, tels qu'ils sont donnés dans ce passage, étaient nés originairement sur le sol de la religion hébraïque révélée, si Moïse ou un des anciens prophètes les avait établis, le surnaturaliste pourrait et devrait les accepter comme véritables. Mais ces déterminations précises de la doctrine des anges se trouvent pour la première fois dans le livre de Daniel (2), composé du temps des Macchabées, et dans le livre apocryphe de Tobie (3); elles ont été évidemment produites par l'influence de la religion de Zoroastre, et les Juifs eux-mêmes témoignent qu'ils ont apporté de Babylone les noms des anges (4). Il en résulte une série de questions extrêmement embarrassantes pour le surnaturaliste. Ces idées ont-elles été fausses tant qu'elles ne se sont trouvées que chez des peuples étrangers, et ne sont-elles devenues vraies qu'en passant chez les Juifs? Ou bien ont-elles été vraies de tout temps, et des peuples idolâtres ont-ils découvert une vérité d'un ordre aussi élevé plutôt que le peuple de Dieu? Si ces idolâtres ont été exclus d'une révélation divine particulière, ils sont donc arrivés par les forces de leur seule raison à une telle découverte plutôt que les Juifs avec leur révélation; de la sorte, la révélation paraît être superflue ou n'agir que négativement, c'est-à-dire pour empêcher la trop prompte connaissance

(1) Paulus, *exeget Handbuch*, 1, *a*, S. 78 f., 96; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2 Bd., S. 218 f.

(2) Là, Michel y est désigné comme *un des premiers princes*, 10. 13. Gabriel, 8, 16; 9, 21.

(3) Là, Raphaël est représenté comme *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ... εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου* (12, 15), à peu près comme Gabriel dans Luc, à part la désignation de nombre. Ce nombre est formé d'après celui des Amschaspands persans. Comparez De Wette, *Biblische Dogmatik*, § 171, *b*.

(4) Hieros., *Roscha haschanah*, f. 56, 4 (dans Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud., in IV evangg.*, p. 723). R. Simon ben Lachisch dicit : Nomina angelorum ascenderunt in manu Israelis ex Babylone. Nam antes dictum est: Advolavit ad me unus τῶν Seraphin; Seraphim steterunt ante eum, *Jes.*, 6; at post : Vir Gabriel, *Dan.*, 9, 21; Michael princeps vester, *Dan.*, 10, 21.

d'une vérité. Si, pour échapper à cette conséquence, on aime mieux admettre une influence révélatrice de Dieu chez ces peuples étrangers à Israël, le point de vue des surnaturalistes est détruit et il nous est permis d'exercer les droits de la critique et de faire un choix, puisque, dans les religions qui se combattent, tout ne peut pas avoir été révélé. Or, nous ne trouverons pas conforme à une idée épurée de Dieu, de nous le représenter comme un roi mortel, entouré d'une cour; et, si Olshausen invoque, en faveur de la réalité de ces anges, l'échelle des êtres, qu'on peut raisonnablement admettre (1), il ne justifie pas par là l'opinion juive, mais il y substitue une opinion moderne. On serait ainsi poussé à admettre, par un faux-fuyant, une économie de la part de Dieu, c'est-à-dire qu'il aurait envoyé un des esprits supérieurs avec l'injonction de s'attribuer, conformément aux idées juives, pour obtenir croyance auprès du père de Jean-Baptiste, un rang et un titre qu'il n'avait réellement pas. Mais Zacharie, comme la suite le montre, ne crut pas l'ange, et il ne fut convaincu que par l'événement; par conséquent toute cette économie aurait été inutile, et elle ne peut donc avoir eu Dieu pour auteur. Venant, en particulier, au nom de l'ange apparu, on a trouvé invraisemblable que les anges eussent justement des noms hébraïques. A la vérité, Olshausen fait remarquer que le nom de Gabriel, pris appellativement dans le sens d'*homme de Dieu*, désignait avec une parfaite justesse la nature d'un tel être, et que, pouvant se rendre avec cette signification dans toutes les langues, il n'est nullement lié à la langue hébraïque (2); mais par là il n'évite pas la difficulté qu'il devait lever; car il prend comme simple appellatif un nom évidemment donné comme nom propre. Il faudrait donc admettre ici une autre économie, à savoir que l'ange, pour se désigner d'après

(1) *Biblischer Commentar*, 1 Th., S. 99. 2te Auflage.

(2) L. c., S. 98 f.

son essence, s'est attribué un nom qu'il ne portait pas réellement; économie qui est jugée avec la précédente.

Mais ce ne sont pas seulement le nom et le rang supposé de l'ange, mais encore ce sont ses discours et sa conduite qui ont blessé la raison. A la vérité, quand Paulus dit qu'un lévite, et non un ange de Jéhovah, a pu trouver nécessaire que l'enfant vécût dans l'abstinence imposée aux hommes appelés par les Juifs Naziréens, c'est-à-dire consacrés à Dieu (1), on répond que l'ange a dû aussi savoir que, sous cette forme, Jean agirait avec le plus d'efficacité sur les esprits de sa nation. Mais le second point, c'est-à-dire la conduite de l'ange, est plus embarrassante. En effet, lorsque Zacharie, qui conçoit un doute suggéré par la surprise et par une réflexion bien naturelle, demande un signe, l'ange lui en fait aussitôt un reproche, et le punit en lui ôtant l'usage de la parole. S'il ne faut pas soutenir, avec Paulus, qu'un ange véritable aurait plutôt loué cet esprit d'examen dans le prêtre, cependant on tombera d'accord avec lui, quand il remarque qu'une conduite aussi impérieuse convient moins à un véritable être céleste qu'aux idées que les Juifs d'alors se faisaient de ces êtres. De plus, on n'a pas, sur le sol du surnaturalisme, un autre exemple d'une aussi dure infliction. Paulus a cité la conduite infiniment plus douce de Jéhovah à l'égard d'Abraham, qui adresse la même question sans encourir de blâme; et, quand, pour échapper à l'objection de Paulus, Olshausen rappelle qu'Abraham ne répond ainsi, d'après le Verset 6, que par un sentiment de foi, cette observation ne se rapporte qu'au passage I, Mos., 15, 8; car non seulement l'incrédulité bien plus marquée de Sara (Chap. 18, 12) resta impunie, mais encore (Ch. 17,17) Abraham lui-même trouva la promesse divine incroyable jusqu'à en rire, et pourtant cela ne lui attire qu'un blâme,

(1) L. c., S. 77.

Marie (Luc., 1, 34) fait exactement la même question que Zacharie; et cet exemple est encore plus voisin. De sorte qu'on doit toujours dire, avec Paulus, qu'une pareille inconséquence appartient, non pas à la conduite de Dieu ou d'un être supérieur, mais aux idées que les Juifs s'en faisaient.

Par cela même que les théologiens orthodoxes trouvaient une difficulté dans la manière dont était représenté le mutisme infligé à Zacharie, ils ont imaginé toute sorte de motifs à cette punition. Hess a cru justifier la conduite de l'ange du reproche d'arbitraire en disant que cet être divin considéra le mutisme de Zacharie comme le seul moyen de garder secrète, même contre la volonté du prêtre, une chose dont la divulgation prématurée aurait pu avoir, pour l'enfant, des suites dangereuses, comme en eut pour l'enfant Jésus la divulgation de sa naissance par les Mages (1). Mais d'abord l'ange ne dit rien d'un pareil but; il ne lui inflige le mutisme que comme signe et punition (V. 20). Secondement il faut que Zacharie, même pendant son mutisme, ait communiqué par écrit, au moins à sa femme, la partie essentielle de l'apparition; car nous voyons plus loin (V. 60) qu'Élisabeth connaît le nom destiné à l'enfant avant qu'on interroge son mari. Troisièmement, enfin, à quoi servait-il de mettre en sûreté l'enfant non encore né, en rendant plus difficile la divulgation de son annonciation merveilleuse, puisqu'à peine né il devait être aussitôt exposé à tous les dangers? car, la langue du père s'étant déliée, la scène qui eut lieu lors de la circoncision remplit tout le voisinage du bruit de ces événements (V. 65). La manière dont Olshausen envisage la chose serait plus admissible; lui, considère tout le miracle, et nommément le mutisme, comme une correction morale qui dut apprendre à Zacharie à reconnaître et à surmonter son peu de foi (2). Mais, d'une part, il n'y a pas

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte*, Tübingen, 1779, 1 Bd., S. 12.

(2) *Bibl. Comm.*, 1, S. 119.

un mot de cela dans le texte; et, d'un autre côté, l'accomplissement inespéré d'une promesse tenue pour impossible aurait suffisamment fait honte à Zacharie de sa défiance, quand même l'ange, au lieu de lui ôter l'usage de la parole, ne lui eût adressé qu'une remontrance. Ainsi le moyen indiqué n'étant pas le seul qui conduisît au but prétendu, ce but a son tour ne peut justifier l'infliction du mutisme à Zacharie.

D'ailleurs, quelque digne d'un être divin qu'eût été la conduite de l'ange qui se montre à Zacharie, une apparition angélique n'en aurait pas moins, de notre temps, paru, comme telle, incroyable à plusieurs. L'auteur de la Mythologie hébraïque a posé expressément le principe : que là où sont des apparitions angéliques, est un mythe aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (1). Supposé même qu'il y ait des anges, ils ne peuvent pas néanmoins, pense-t-on, se faire voir aux hommes; car ils appartiennent au monde des esprits, qui ne peut exercer d'action sur nos sens; de sorte qu'il est toujours judicieux de rapporter leurs prétendues apparitions à la simple imagination (2). Il n'est pas vraisemblable, ajoute-t-on, que Dieu les emploie, comme on se le figure ordinairement; car on ne peut reconnaître aucun but raisonnable à leur mission; ils ne servent communément qu'à satisfaire la curiosité, et, de plus, leur intervention détournerait les hommes du soin de diriger leur vie par eux-mêmes (3). Il est singulier aussi que ces êtres se soient montrés agissants dans l'ancien monde pour les moindres occasions. tandis que, au milieu du monde moderne, ils restent oisifs, même dans les conjonctures les plus importantes (4).

Non seulement leur apparition et leur intervention dans

(1) *Hebr. Mythol.*, 2, S. 218.

(2) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, S. 129; Paulus, *exeget. Handbuch*, 1, a, 74.

(3) Paulus, *Commentar*, 1, S. 12.

(4) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, S. 129.

l'humanité, mais encore leur existence a été révoquée en doute, parce que le but principal de leur existence devrait se trouver dans ces fonctions mêmes. Relativement à la question de la réalité des anges, la critique de Schleiermacher peut certainement être considérée comme terminant la discussion, parce qu'elle exprime exactement le résultat des lumières modernes vis-à-vis des anciennes (1). A la vérité, dit Schleiermacher, on ne peut pas prouver l'impossibilité de l'existence des anges; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux anges a une double source, l'une dans le désir, naturel à notre esprit, de supposer dans le monde plus de substance spirituelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, ce désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant, est satisfait quand nous nous représentons que d'autres globes célestes sont peuplés semblablement au nôtre; et par là se trouve tarie la première source de la croyance aux anges. La seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme d'un monarque entouré de sa cour; cette idée n'est plus la nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles les changements dans le monde et dans l'humanité, que jadis on s'imaginait être l'œuvre de Dieu même agissant par le ministère des anges. Ainsi la croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que comme une tradition morte.

Contrairement à ce résultat des connaissances modernes, résultat qui est négatif de l'existence des anges, Olshausen cherche à tirer de ces mêmes connaissances, en les prenant par leur côté spéculatif, des raisons positives pour la réa-

(1) Glaubenslehre, 1 Th., §. 42 und 43, 2te Aufgabe.

lité de l'apparition racontée par Luc. Le récit évangélique, dit-il, ne contredit nullement une juste conception du monde, car Dieu est immanent au monde, qui est mû par son souffle (1). Mais justement, Dieu a le moins besoin de l'intervention des anges pour agir sur le monde, s'il y est immanent; ce n'est qu'autant qu'il siége sur un trône reculé dans la hauteur des cieux, qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour faire exécuter ses volontés sur la terre. On devrait s'étonner qu'Olshausen puisse argumenter de cette façon, s'il ne résultait clairement de sa manière de traiter l'angélologie et la démonologie, qu'aux yeux de cet auteur les anges sont, non des êtres individuels existant par eux-mêmes, mais seulement des forces divines, des émanations, des fulgurations passagères de la divinité. Ainsi l'idée qu'Olshausen se fait des anges, dans leur rapport avec Dieu, paraît répondre à l'idée que les Sabelliens avaient de la trinité. Mais ce n'est pas là l'idée de la Bible; par conséquent, ce qui est invoqué en faveur de l'idée d'Olshausen ne prouve rien pour celle de la Bible, et il est inutile d'insister davantage sur ce point. Le même théologien ajoute qu'il ne faut pas juger, d'après la vulgarité de la vie quotidienne, les époques les plus fécondes de la vie de notre espèce, et qu'au temps où le Verbe éternel s'incarna, il survint, dans notre monde, des apparitions du monde spirituel qui n'auraient pas été un besoin dans des âges agités par un mouvement moins puissant (2); mais ce n'est là qu'un malentendu. Car la vulgarité de la vie quotidienne est interrompue dans de tels moments, par cela même que des esprits tels que Jean-Baptiste prennent place dans l'humanité; et il serait puéril de considérer les temps et les circonstances au milieu desquels un Jean naquit et se développa, comme vulgaires, parce qu'il y aurait manqué l'em-

(1) *Bibl. Comm.*, 1 Th., S. 119. (2) *Bibl. Comm.*, S. 92.

bellissement des apparitions angéliques; et ce que le monde des intelligences fait pour les nôtres, c'est justement de susciter des intelligences humaines extraordinaires, et non de faire monter et descendre des anges.

Si enfin, pour défendre la signification littérale des chapitres de Luc, on prétend que l'ange dût tracer d'avance le plan d'éducation pour l'enfant qui allait naître, afin que cet enfant fût un jour l'homme qu'il devait être (1), ce serait, ou faire une trop forte supposition, à savoir que tous les grands hommes, pour devenir tels par leur éducation, ont dû être introduits de cette façon dans le monde; ou s'engager à prouver pourquoi ce qui ne fut pas indispensable pour les plus grands hommes d'autres nations et d'autres siècles, a été nécessaire pour Jean-Baptiste. En outre, une pareille explication attribuerait trop à l'éducation, et trop peu au développement interne de l'esprit. Enfin on a fait valoir avec raison que, bien loin d'aider à concevoir le récit évangélique comme un miracle réel, plusieurs circonstances subséquentes de la vie de Jean-Baptiste demeurent tout-à-fait inexplicables, si l'on suppose que de pareilles merveilles ont véritablement précédé et accompagné sa naissance. Car, s'il était vrai que, dès le début, Jean eût été marqué d'une façon si singulière, comme devant être le précurseur de Jésus, on ne comprend plus comment il ne l'a pas connu avant le baptême, et comment, plus tard encore, il a pu se tromper sur son caractère messianique (Joh. 1, 30, Matthieu 11, 2) (2).

Ainsi il faudra donner raison à la critique et à la polémique des rationalistes, et tomber d'accord avec eux de ce résultat négatif, à savoir qu'il ne peut être rien survenu d'aussi surnaturel avant et pendant la naissance de Jean-Baptiste.

(1) Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Th., S. 13, 35.

(2) Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 733 f.; Gabler, dans son *Neuest. theol. Journal*, 7, 1, S. 403.

Maintenant on demande seulement quelle idée positive il faut se faire de ce récit pour la mettre à la place de l'idée qui a été renversée.

§ XVII.

Explication naturelle du récit.

Le changement le plus léger que l'on pourrait introduire dans ce récit en séparant, d'après le principe des rationalistes, le fait simple du jugement qu'en ont porté les personnes intéressées ; le changement le plus léger, dis-je, serait que, tout en laissant subsister, comme chose réelle et indépendante de l'imagination, l'apparition de l'ange et le mutisme de Zacharie, on se contentât de l'expliquer d'une manière naturelle. On s'en rendrait raison pour l'angélophanie, en supposant que ce fut un homme qui se montra à Zacharie, et qui dit réellement ce que celui-ci crut entendre, mais qui fut pris par le prêtre pour un messager céleste. Cette explication, vu les accessoires, est trop invraisemblable pour qu'on ne se sentît pas obligé de faire un pas de plus, de transformer la vision externe en une vision interne, et de transporter tout l'événement du terrain physique sur le terrain psychologique. L'opinion de Bahrdt fait une transition à cette opinion; car, supposant que ce que Zacharie prit pour un ange, peut avoir été un éclair (1), il attribue à l'imagination de Zacharie la plus grande partie de toute la scène. Mais jamais personne, dans un état mental ordinaire, ne créera, à la vue d'un simple éclair, une pareille série de discours et de réponses. Il fallut donc supposer un état mental particulier. Les uns imaginèrent une défaillance causée par l'effroi de l'éclair (2), défaillance dont il n'y a aucune trace dans le texte, qui ne parle pas même

(1) *Briefe über die Bibel im Volkstone* (Ausg., Frankfurt und Leipzig, 1800), 1tes Bandchen, 6ter Brief, S. 51 f.

(2) Bahrdt, l. c., S. 52.

d'une chute, comme dans les Actes des Apôtres 9, 4 ; d'autres, laissant de côté l'éclair, songèrent à un rêve : or Zacharie n'a pu avoir un rêve pendant qu'il était dans le temple, occupé à encenser. De la sorte, on est forcé d'invoquer, avec Paulus, des extases même dans l'état de veille, extases pendant lesquelles l'âme donne à des images subjectives un caractère objectif, c'est-à-dire prend, pour des êtres réels, des formes imaginaires qui flottent devant elle (1). De telles extases ne sont certainement pas communes ; mais, dit Paulus, plusieurs circonstances concouraient pour provoquer en Zacharie un état aussi extraordinaire. Ces circonstances sont : le long désir d'avoir de la postérité ; la fonction glorieuse de faire, dans le sanctuaire, monter, avec l'encens, les prières du peuple jusqu'à Jéhovah ; enfin, peut-être aussi avant sa sortie de chez lui, une sollicitation de sa femme (2), semblable à celle de Rachel à Jacob (!). L'esprit ainsi excité, dans la demi-obscurité du sanctuaire, il pense, tout en priant, à l'objet de ses souhaits les plus ardents ; il espère, maintenant ou jamais, d'être exaucé, et par conséquent il est disposé à en voir un signe dans tout ce qui pourra se montrer. La fumée de l'encens qui s'élève, éclairée par les lampes du lustre, forme des figures ; le prêtre s'imagine y apercevoir une figure céleste qui l'effraie d'abord, mais que bientôt il croit entendre lui accorder l'accomplissement de son désir. A peine un doute léger commence-t-il à naître dans son cœur, que le prêtre, pieux jusqu'à l'excès, se regarde aussitôt comme coupable, se croit réprimandé par l'ange à ce sujet ; et ici encore une double explication devient possible : ou bien une apoplexie paralyse réellement, pour quelque temps sa langue, ce qu'il reçoit comme une juste punition de son doute, jusqu'à ce qu'il retrouve

(1) Exeget. Handbuch., 1, *a*, S. 74, ff.

(2) Cernens autem Rachel quod infœcunda esset, invidit sorori suæ et dit marito suo : Da mihi liberos, alioquin moriar, 1, *Mos.*, 30, 1.

la parole dans la joie qu'il ressent lors de la circoncision de son fils; de sorte que cette circonstance du mutisme est conservée comme fait extérieur, physique, mais sans miracle (1): ou bien la perte de la parole doit aussi être conçue psychologiquement, c'est-à-dire que Zacharie, par une superstition juive, s'interdit lui-même, pour quelque temps, l'usage de sa langue, qu'il s'accusait d'avoir mal employée (2). Ranimé par cette vision extraordinaire, le prêtre, conformément aux indications qu'il a reçues, retourne auprès de sa femme, et elle devient une seconde Sara.

Telle est l'explication de Paulus sur l'apparition de l'ange; toutes les autres y rentrent essentiellement, ou bien y sont réduites, n'étant pas soutenables évidemment. On peut dire d'abord qu'elle n'évite même pas le merveilleux qu'elle se donne tant de peine pour écarter; car son auteur avoue lui-même que la plupart des hommes n'ont aucune idée d'une vision semblable à celle qui est supposée ici (3). S'il est vrai que de tels états extatiques surviennent dans des cas particuliers, toujours est-il qu'ils exigent ou une disposition particulière dont aucune trace d'ailleurs ne se montre chez Zacharie, et qui n'est pas, non plus, supposable à cause de son âge avancé, ou bien une circonstance extérieure précise qui manque absolument ici (4); car un désir de progéniture si long-temps entretenu ne se manifeste plus avec une violence extatique, et l'encensement du temple ne pouvait pas mettre hors de lui un prêtre âgé, vieilli dans le service. Ainsi Paulus n'a fait que changer un miracle de Dieu en un miracle du hasard. Or, dire qu'à Dieu rien n'est impossible, ou que rien n'est impossible au hasard, ce

(1) Bahrdt, l. c., 7ter Brief, S. 60; E. F., sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5, 1, S. 163; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, S. 220.

(2) Exeget. Handb., 1, *a*, S. 77, 80.

(3) L. c., S. 73.

(4) Comparez Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 55.

sont deux assertions également précaires et aussi peu scientifiques l'une que l'autre.

Mais, même de ce point de vue, le mutisme de Zacharie n'est expliqué que d'une manière très insuffisante. Car admettons, avec l'une des explications, que ce mutisme ait été produit par une attaque d'apoplexie; la véritable difficulté n'est pas celle que Paulus prétend y trouver, à savoir qu'un prêtre devenu muet aurait été obligé de cesser aussitôt ses fonctions, d'après 3. Mos. 21, 16 et suiv., et que néanmoins Zacharie (V. 23) ne quitta Jérusalem qu'à l'expiration de sa semaine de service; car, ainsi que Lightfoot l'a déjà remarqué (1), la perte de la parole, survenue miraculeusement, quand même ce miracle n'aurait d'existence que dans l'imagination, ne peut être mis sur le même rang qu'un mutisme, effet d'un défaut naturel. Mais il faut s'étonner avec Schleiermacher (2) que Zacharie, malgré cette attaque d'apoplexie, retourne chez lui, plein, du reste, de santé et de vigueur, de sorte que, malgré cette paralysie partielle, il aurait conservé assez de force pour que son désir de postérité s'accomplît. Ce serait encore par une coïncidence toute particulière que, justement le jour de la circoncision de l'enfant, la langue du père se serait déliée; car, si c'est là un effet de l'excès de la joie (3), cette joie aurait dû être plus grande le jour de la naissance que plus tard, lors de la circoncision, époque où Zacharie devait déjà être habitué à la possession de son enfant.

Suivant l'autre explication, Zacharie ne peut pas parler, non parce qu'il en est empêché physiquement, mais parce qu'il croit (persuasion qu'on expliquera psychologiquement) ne pas devoir parler; mais cela est contraire au sens textuel de Luc. Car tous les passages que Paulus accumule pour prouver

(1) *Horæ hebr. et talmud.*, ed. Carpzov. p. 722.
(2) L. c., S. 26.
(3) On cite à ce sujet des exemples empruntés à Aulu-Gelle, 5, 9; et à Valère-Maxime, 1, 8.

que οὐ δύναμαι peut signifier non seulement qu'on ne *peut pas réellement*, mais encore qu'on *n'ose pas* (1), que prouvent-ils contre le clair enchaînement de tout le récit? En effet, si peut-être, à toute force, on voulait entendre ainsi la phrase narrative, *il ne put pas leur parler*, οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22); toujours est-il que, dans la vision prétendue de Zacharie, l'ange, s'il avait voulu lui défendre et non l'empêcher physiquement de parler, ne lui aurait pas dit : *Tu seras condamné au silence, ne pouvant pas parler*, καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι (V. 20); mais il lui aurait dit : *Sache te taire et n'essaye pas de parler*, ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσῃς λαλῆσαι. De même aussi, les mots : *il demeura muet*, διέμενε κωφὸς, (V. 21), ne s'entendent naturellement que d'un véritable mutisme. Dans ce point de vue, on suppose et il faut supposer que le récit évangélique reproduit exactement ce que Zacharie raconta lui-même sur ce qui lui était arrivé; si donc on nie qu'il y ait eu réellement mutisme, comme cependant Zacharie déclare qu'un mutisme réel lui a été annoncé par l'ange, il faudrait admettre que, tout en restant capable de parler, il s'est cru muet; ce raisonnement conduirait à le regarder comme fou, et il ne faut pas, sans y être contraint par le texte, attribuer au père de Jean une aliénation mentale.

Un point encore dont l'explication naturelle ne s'inquiète pas assez, c'est que, d'après elle, la prédiction, résultat d'un état extatique aussi peu ordinaire, se serait accomplie avec une incroyable exactitude. Sur aucun autre terrain, le rationaliste n'ajouterait foi à une pareille coïncidence avec une prédiction faite pendant une vision. Eh quoi! si le docteur Paulus lisait qu'une somnambule, dans une extase, a prédit une naissance, extrêmement improbable d'après les

(1) L. c., S. 97 f.

circonstances, qu'elle a présagé non seulement un enfant en général, mais encore un enfant particulier, qu'elle a annoncé avec détail le développement futur de son intelligence et sa position dans l'histoire, et que tout cela s'est réalisé de point en point, serait-il disposé à accepter une pareille coïncidence? Certes, il n'accorderait à aucun homme, dans quelque état qu'il soit, le pouvoir de jeter si loin le regard dans le plus mystérieux atelier de la nature productive; il se plaindrait qu'on outrage la liberté humaine, complétement anéantie, s'il est possible de déterminer d'avance tout le développement intellectuel et moral d'un homme, comme la marche d'une pendule, et il déclarerait inexact dans l'observation et tout-à-fait suspect un récit qui rapporterait comme réellement arrivées des choses aussi impossibles. Pourquoi n'agit-il pas de même pour notre récit du Nouveau Testament? Pourquoi trouve-t-il ici admissible ce qu'il regarderait ailleurs comme inadmissible? Est-ce qu'il règne, dans l'histoire biblique, des lois différentes de celles qui règnent dans le reste de l'histoire? Il faut que le rationaliste fasse cette supposition, s'il accepte comme croyable dans l'histoire évangélique ce qu'il repousse ailleurs comme incroyable; mais alors c'est retourner au point de vue surnaturel; car, admettre que les lois qui règlent tout le reste n'ont pas d'empire dans l'histoire évangélique, c'est le propre du surnaturalisme.

Pour se sauver de ce suicide, il ne reste plus à l'explication ennemie du miracle qu'à révoquer en doute l'exactitude littérale du récit. Ce serait la plus simple des issues aux yeux de Paulus lui-même, qui remarque que l'on trouvera peut-être superflus ses efforts pour expliquer naturellement un récit qui n'est rien autre chose qu'une de ces histoires merveilleuses inventées sur la jeunesse de tout grand homme après sa mort ou même de son vivant. Cependant Paulus croit, après un examen impartial, ne pas devoir em-

ployer ici cette analogie. Son principal motif est le trop court intervalle de temps écoulé entre la naissance de Jean-Baptiste et la rédaction de l'évangile de Luc (1). Mais, d'après ce qui a été remarqué dans l'Introduction, retournant la question, nous demanderons à cet interprète comment il veut faire comprendre que, pour un homme aussi célèbre que Jean, et dans un temps aussi agité, on ait pu, au moins soixante ans après, rédiger le récit de sa naissance avec une précision de détails encore authentiques. A cela Paulus a une réponse toute prête, réponse approuvée aussi par d'autres (Heydenreich, Olshausen) à savoir que, probablement, le morceau intercalé par Luc, 1, 5—2,39, a été une notice de famille qui circulait dans la parenté de Jean-Baptiste et de Jésus, et qui avait vraisemblablement Zacharie pour auteur (2). C'est là une hypothèse en l'air, inventée par les modernes, et l'on n'a pas besoin d'y opposer avec K. Ch. L. Schmidt, qu'un récit aussi défiguré (nous dirions simplement aussi embelli) n'a pu être une notice de famille, et que, s'il ne faut pas le ranger complétement dans la classe des légendes, cependant il n'est plus possible d'y distinguer le fond historique, en cas qu'il y en ait un (3). On va plus loin : on assure que dans le récit même se trouvent des traits qu'aucun poëte n'aurait imaginés, et qui prouvent par conséquent que ce récit est une reproduction immédiate du fait; comme signe principalement caractéristique, on dit que les espérances messianiques des divers personnages que Luc fait parler 1 et 2, répondent exactement à la situation et aux relations de chacun d'eux (4); mais ces différences ne sont nullement aussi tranchées que le prétend Paulus; ce qui les caractérise, c'est plutôt d'aller en se particularisant davantage; et cette marche du

(1) L. c., S. 72 f.

(2) L. c., S. 69.

(3) Dans Schmidt's *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, S. 119.

(4) Paulus, L. c.

général au particulier est naturelle anssi chez un poëte ou dans une légende populaire. Surtout il faut tomber d'accord avec Schleiermacher, que rien n'est moins possible que de regarder ces discours comme strictement historiques, et de soutenir que Zacharie, au moment où il reprit l'usage de la parole, s'en servit pour prononcer le cantique en question, sans être interrompu par la joie et l'étonnement de l'assemblée, sentiments par lesquels le narrateur lui-même se laisse interrompre; dans tous les cas, ajoute Schleiermacher, il faut admettre qu'ici l'auteur a ajouté du sien, et qu'il a enrichi le récit historique avec les effusions lyriques de sa muse (1). Car, lorsque Kuinœl suppose que Zacharie composa et écrivit postérieurement le cantique, cette supposition, outre qu'elle est singulière, contredit trop le texte. Enfin les interprètes invoquent encore certains autres traits qui font tableau, et qni, disent-ils, n'auraient jamais pu être inventés par un narrateur; tels sont : le signe interrogatif adressé à Zacharie, le débat de la famille, et la situation de l'ange justement à la droite de l'autel (2). Mais ils montrent seulement par là qu'ils n'ont aucune idée de la poésie et de la légende populaire, ou qu'ils n'en veulent pas avoir ici; car la vraie poésie et la vraie légende se distinguent justement par le caractère naturel et frappant des traits particuliers (3).

§ XVIII.

Explication mythique du récit à différents degrés.

Nous avons montré plus haut qu'il était nécessaire, et en dernier lieu qu'il était possible de révoquer en doute la fidélité historique du récit. Aussi plusieurs théologiens y ont

(1) *Ueber die Schriften Lucas*, S. 3.

(2) Paulus et Olshausen, sur ce passage; Heydenreich, l. c., 1, S. 87.

(3) Comparez Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 705; Hase, L. J., § 35.





pris occasion de déclarer que toute la relation sur l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste est une légende née de l'importance que Jean, comme précurseur de Jésus, avait pour les chrétiens, et de l'imitation de quelques récits de l'Ancien Testament, dans lesquels la naissance d'Isaac, de Samuel, et particulièrement de Samson, est annoncée d'une manière semblable. Mais, dit-on, la fiction n'y est pas sans mélange d'histoire, et il peut être historiquement vrai que Zacharie ait long-temps vécu avec Elizabeth dans une union stérile; qu'un jour, dans le temple, une congestion sanguine ait tout-à-coup arrêté la langue du vieux prêtre; que, bientôt après, sa femme âgée lui ait donné un fils; et que, dans sa joie de cette naissance, il ait recouvré l'usage de la parole. Dès lors, et encore plus lorsque Jean fut devenu un homme remarquable, le souvenir de ces circonstances fit sensation, et il s'en forma la légende en question (1).

On doit s'étonner de voir reparaître ici, sous un autre titre, presque la même explication que celle qui a déjà été jugée sous le nom d'explication naturelle; et, tout en admettant la supposition d'un mélange possible de légendes postérieures dans le récit, on ne modifie presque aucunement le jugement porté sur la chose même. L'explication mythique, sur le terrain de laquelle nous sommes entrés maintenant, renonce, une fois pour toutes, à regarder les récits comme de la véritable histoire; par conséquent, toutes les particularités de ces récits doivent, en elles-mêmes, lui être également problématiques; quant à décider s'il en est qu'elle doive conserver comme historiques, c'est ce qu'elle ne peut faire que d'après certains caractères: par exemple, telle ou telle particularité n'est pas assez difficile à admettre, ou n'est pas assez dans l'esprit, dans l'intérêt et dans l'enchaî-

(1) E. F. Sur les deux premiers chapitres, etc., dans *Henke's Magazin*, 5, 1, S. 16 ff.; et Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, 220 f.

nement de la légende, pour qu'on lui attribue, avec vraisemblance, une origine légendaire. Or, dans le cas actuel, on conserve, comme particularités marquées de ces caractères, la longue stérilité d'Elizabeth et le mutisme subit de Zacharie, de sorte que l'on ne sacrifie que l'apparition de l'ange et sa prédiction. Mais comme le mutisme de Zacharie, soudainement infligé et enlevé non moins soudainement, perd, avec l'abandon de l'angélophanie, sa cause surnaturelle, qui seule suffit à l'expliquer, on voit reparaître ici toutes les difficultés qui ont été exposées dans l'argumentation contre l'interprétation naturelle. Ajoutons-y encore une inconséquence; car, une fois qu'on est sur le terrain mythique, il est fort inutile de s'embarrasser de ces difficultés; on ne suppose plus une fidélité historique dans les récits, et l'on n'est pas tenu à les conserver. Or, ce que l'on garde ici comme historique, à savoir la longue stérilité du mariage des parents de Zacharie, est tellement dans l'esprit de la poésie légendaire des Hébreux, qu'on devrait, à ce trait moins qu'à tout autre, méconnaître l'origine mythique. Quel désordre cette méprise a jeté dans le raisonnement de Bauer! On a, dit-il, argumenté de la façon suivante dans les idées juives : tous les enfants nés après une longue stérilité et dans un âge avancé des parents, deviennent de grands hommes; Jean naquit de parents âgés et devint un illustre docteur de la pénitence; en conséquence, on crut être autorisé à faire annoncer sa naissance par un ange. Quelle conclusion informe! et Bauer y est conduit uniquement parce qu'il suppose que Jean est né de parents âgés. Prenons au contraire cette dernière supposition comme la donnée primitive, et aussitôt la conclusion se tire sans difficulté. Il faut donc dire : on admettait volontiers, au sujet des grands hommes, qu'ils naissaient de parents âgés (1), et que des

(1) Cette opinion est le mieux expliquée dans un passage, classique en cette matière, de l'évangile de la Nativité de Marie (Fabricius, *Codex apocryphus, N.*

messagers célestes annonçaient leur naissance, qu'humainement on ne pouvait plus attendre (1); Jean fut un grand homme et un grand prophète; en conséquence la légende le fit aussi naître tard dans le mariage de ses parents, et fit annoncer sa naissance par un ange.

En interprétant le récit de la naissance de Jean-Baptiste comme un demi-mythe ou mythe historique, on est pressé de toutes les difficultés d'une demi-mesure. Par ce motif, Gabler aime mieux y voir un mythe pur, appelé philosophique ou plutôt dogmatique (2); et Horst regarda aussi les deux premiers chapitres de Luc et le récit en question qui en fait partie, comme une fiction symbolique, où l'histoire de la naissance du Précurseur est jointe à celle de la naissance du Messie, et où les prédictions sur le caractère et les œuvres du premier ont été composées d'après l'événement; et, dans tout cela, ce qui trahit le poëte, c'est justement la franche exactitude de la narration dans tous les détails (3). De la même manière, Schleiermacher a déclaré que le premier chapitre, au moins, de Luc est une petite œuvre poétique, du genre de plusieurs fictions juives que nous trouvons encore dans les Apocryphes. Il ne veut pas, à la vérité, prononcer que tout y soit controuvé, et il pense qu'il peut y avoir, au fond, des faits et une tradition fort

T., 1, p. 22 *et seq.*; Thilo, 1, p. 322); passage qui contient, en même temps, la liste des hommes distingués de l'histoire juive qui sont nés tard dans le mariage de leurs parents. « Deus, y est-il dit, cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, *et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.* Prima enim gentis vestræ Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infœcunda fuit? et tamen in ultima senectutis ætate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata, tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Ægypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere... Ergo... crede... dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere.

(1) De Wette, *Kritik der mosaïschen Geschichte*, S. 67.

(2) *Neuestes theol. Journal*, 7, 1, S. 402 f.

(3) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 702 ff.

répandue; et sur tout cela, le poëte a pris la liberté de rapprocher ce qui était éloigné, et de donner des formes précises au vague de la tradition; en conséquence, il estime que l'effort pour y découvrir le fondement historique et naturel est un effort infructueux et inutile (1); Horst a déjà conjecturé que ce morceau provenait d'un chrétien judaïsant, et Schleiermacher aussi admet qu'il a été composé par un chrétien de l'école juive développée, dans un temps où il existait encore de purs disciples de Jean; ce morceau avait pour but de les attirer au christianisme, en montrant que le rapport de Jean au Christ était sa destination propre, sa distinction la plus haute, et en rattachant en même temps au retour du Christ une glorification extérieure du peuple.

Une telle interprétation du morceau est la seule juste; et cela est parfaitement clair, quand nous considérons de plus près les écrits de l'Ancien Testament auxquels cette histoire de l'annonciation et de la naissance de Jean Baptiste est, comme la plupart des commentateurs le remarquent, semblable d'une manière frappante. Le type le plus ancien de tous les tard-nés est Isaac. De même que Zacharie et Élizabeth sont dits avancés dans leurs jours, προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν (v. 5), de même Abraham et Sara étaient avancés dans leurs jours, προβεβηκότες ἡμερῶν, LXX. (1, Mos., 18, 11), lorsqu'un fils leur fut annoncé. C'est particulièrement de cette histoire qu'ont été transportées, dans le récit de Luc, l'incrédulité du père fondée sur le grand âge des parents, et la demande d'un signe. Abraham, après que Dieu lui eut promis, pour son héritier, une postérité qui posséderait la terre de Chanaan, demanda d'un air de doute : A quoi connaîtrai-je que je posséderai cette terre? κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; (1, Mos., 15, 8, LXX). De même, ici, Zacharie demande : A quoi connaîtrai-je

(1) *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 24 f.; c'est ce que reconnaît aussi Hase, *Leben Jesu*, § 52; comparez avec le § 32.

cela? κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο (V. 18); la légende n'a tiré de l'incrédulité de Sara aucun parti pour Elizabeth; ce nom d'Elizabeth, qui est dite une des filles d'Aaron, ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, pourrait faire songer au nom d'Elizabeth que portait la femme d'Aaron, frère de Moïse (2 Mos., 6, 23, LXX).

C'est de l'histoire d'un autre personnage né tardivement, de Samson, qu'est pris l'ange qui annonce la naissance du fils. Dans notre récit, l'ange apparaît au père au milieu du temple, tandis que, dans le livre des Juges, 13, il se montre d'abord à la mère, puis au père, au milieu de la campagne, changement amené naturellement par la différence de condition des parents respectifs; et, d'après les idées des Juifs dans les temps postérieurs, les prêtres, pendant qu'ils encensaient le temple, avaient non rarement des angélophanies et des théophanies (1). De la même source vient l'ordre qui consacre Jean dès avant sa naissance au nasiréat (nasir, *voué à Dieu*); pour Samson, le vin, les boissons fortes et les aliments impurs sont défendus à la mère dès le temps de sa grossesse; puis l'ange prescrit le même régime à l'enfant (2); prescription à laquelle l'envoyé céleste ajoute, comme pour Jean, que l'enfant est voué à Dieu dès le ventre de sa mère (3). La promesse d'œuvres qui seront pleines de bénédiction est analogue aussi pour les deux hommes; comparez Luc, 1, 16, 17, avec Juges 13, 5. Il en est de même de la formule finale sur la croissance pleine d'espérance des deux enfants; il faut encore y joindre un trait pris à Ismaël, qui, fils, lui aussi, d'un père long-temps resté

(1) Voyez les passages de Josèphe et des Rabbins, dans *Wetstein zu Luc.*, 1, 11, S. 647 f.

(2) *Juges*, 13. 14 (LXX.): καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. μέθυσμα, hébr. שכר) μὴ πιέτω. *Luc*, 1, 15: Καὶ οἶνον, καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

(3) *Juges*, 13, 5: Ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ (al. Ναζὶρ θεοῦ ἔσται) τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρὸς (al. ἀπὸ τῆς κοιλίας). *Luc*, 1, 15: Καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

sans enfant, a, par sa vie rude dans le désert, de la ressemblance avec Jean (1).

Reste encore l'histoire d'un troisième personnage né tardivement, de Samuel; il serait peut-être trop téméraire de considérer comme une simple imitation de cette histoire, la descendance lévitique de Jean (comparez 1, Sam. 1, 1; 1, Paralip. 7, 27); mais elle a fourni le modèle des effusions lyriques qui se trouvent dans le premier chapitre de Luc. La mère de Samuel, en remettant son fils au grand-prêtre, épanche ses sentiments dans un hymne (1, Sam., 2, 1 seq.); le père de Jean-Baptiste en fait autant lors de la circoncision de son fils; seulement, dans les détails, le cantique de Zacharie est composé d'après le cantique de la mère de Samuel, moins que celui de Marie, sur lequel nous reviendrons plus tard. Le nom significatif de Jean (יהוחנן, Θεόδωρος, *donné de Dieu*) est fixé d'avance par l'ange; et cette désignation a son précédent dans la désignation des noms d'Ismaël et d'Isaac (2), et sa raison dans l'opinion qui regardait comme providentielle la concordance de la signification du nom avec la signification historique de l'homme. Il est remarqué dans le passage de Luc, V. 61, que le nom de Jean n'avait pas été habituel dans la famille de Zacharie, remarque qui n'a pas d'autre but que d'en faire ressortir davantage l'origine céleste; la tablette, πινακίδιον, sur laquelle le père inscrit le nom (V. 63) a été suggérée, soit par le mutisme infligé, soit par l'exemple d'Isaïe, qui dut écrire les noms significatifs d'un enfant sur une tablette

(1) 1, *Mos.*, 21, 20 : Καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. ἡδρύνθη) τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δὰν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ.

Juges, 13, 24, *et seq.* : Καὶ ἦν ὁ θεὸς μετὰ τοῦ παιδίου· καὶ ηὐξήθη, καὶ κατῴκησεν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Luc, 1, 80 : Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

(2) 1, *Mos.*, 16, 11, LXX : Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. 17, 19 : — Ἰσαάκ.

Luc, 1, 13 : Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

(Is. 8, 1 seq.). La seule particularité extraordinaire pour laquelle on pourrait croire qu'il n'y a pas d'analogue dans l'Ancien Testament, est le mutisme de Zacharie, et c'est aussi là-dessus que se fonde Olshausen pour combattre l'explication mythique du récit (1). Mais, si l'on réfléchit que demander et recevoir des signes en garantie d'une prédiction était chose habituelle chez les Hébreux (comparez Isaïe, 7, 11 et suiv.); que la perte temporaire d'un sens est infligée comme punition extraordinaire après une apparition céleste (Act. Ap. 9, 8. 17 seq.); que Daniel perd la parole pendant que l'ange lui parle et ne la recouvre que lorsque l'ange lui ouvre la bouche en lui touchant les lèvres; si, dis-je, on réfléchit à tous ces exemples, on comprendra que le mutisme de Zacharie peut s'expliquer sans qu'il y ait rien de réel et d'historique au fond.

De deux particularités accessoires et non merveilleuses : l'une, la justice, devant Dieu, des parents de Jean (V. 6), n'est, en tout cas, fondée que sur cet argument, à savoir qu'il n'y a qu'un couple aussi pieux qui ait pu recevoir la faveur d'un tel fils, et par conséquent elle n'a aucune valeur historique; l'autre, au contraire, à savoir que Jean naquit sous Hérode (le Grand), V. 5, est sans aucun doute un calcul chronologique exact.

En résumé, nous sommes ici sur un terrain purement mythico-poétique, et la seule réalité historique qui se puisse conserver avec certitude, se réduit à ceci : Jean Baptiste, par ses œuvres postérieures et par leurs rapports avec les œuvres de Jésus, fit une impression si puissante que la légende chrétienne fut conduite à glorifier de la sorte sa naissance, et à l'unir à celle de Jésus.

(1) *Commentar.*, 1, S. 119.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DESCENDANCE DAVIDIQUE DE JÉSUS D'APRÈS DEUX ARBRES GÉNÉALOGIQUES.

*

§ XIX.

Les deux généalogies de Jésus considérées indépendamment l'une de l'autre.

Nous n'avions, pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste, que la seule narration de Luc ; mais, pour la généalogie de Jésus, nous avons de plus Matthieu ; et, de la sorte, le contrôle réciproque des deux narrateurs allége d'un côté le travail de la critique, s'il le multiplie d'un autre côté. Au reste, les deux premiers chapitres de Matthieu, lesquels renferment l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus, ont été, de même que les paragraphes parallèles de Luc, contestés quant à leur authenticité (1) ; mais c'est la même prévention qui a aveuglé pour Matthieu comme pour Luc, et ici aussi des réfutations solides ont réduit les doutes au silence (2).

L'histoire de l'annonciation et de la naissance de Jésus est précédée, dans Matthieu, 1, 1-17, suivie dans Luc, 3, 23-38, d'un arbre généalogique qui doit attester que Jésus, comme Messie, descend de David. Luther (3), il est vrai, nous dé-

(1) Stroth, Sur des interpolations dans l'évangile de Matthieu, dans *Eichhorn's Repertorium*, 9, S. 99 f. — Hess, *Bibliothek der heiligen Geschichte*, 1, 208 ff. — Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 422 ff., nie, il est vrai, que les deux premiers chapitres soient de l'apôtre Matthieu ; mais, à cause de la manière semblable de traiter les faits, qui règne dans tout le reste de l'évangile, il les attribue au même auteur, qui est celui à qui nous devons l'amplification connue aujourd'hui sous le nom d'évangile selon Matthieu.

(2) Griesbach, *Epimetron ad comm. crit. in Matth.*, p. 57 *et seq.* Comparez Paulus, *Exeget Handbuch*, 1, s. S. 137 ; Fritzsche, *Comment. in Matth.*, *Excurs.*, 3.

(3) Remarques sur l'évangéliste Matthieu. *Œuvres*, ed. de Walch., t. XIV, p. 8 et suiv.

tourne d'examiner trop curieusement ces généalogies, parce que Paul, 1, Tim., 1, 4, prémunit contre les généalogies interminables, γενεαλογίαις ἀπεράντοις, qui ont pour résultat de simples recherches, ζητήσεις, et non l'économie de Dieu dans la foi, οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Cependant ces généalogies, étudiées en elles-mêmes aussi bien que comparées l'une avec l'autre, fournissent des éclaircissements si importants sur le caractère des récits évangéliques, qu'on ne peut s'abstenir de les examiner de près. Après les avoir prises d'abord isolément l'une de l'autre, il faut ensuite considérer chacune, et d'abord celle de Matthieu, en elle-même et dans ses rapports avec les passages parallèles de l'Ancien Testament.

La généalogie communiquée par l'auteur du premier évangile mérite d'être comparée avec elle-même; car à la fin, V. 17, elle présente un résultat, une somme (1); et, en en comparant les éléments, on peut rechercher jusqu'à quel point la somme y correspond. Il est dit, en effet, dans le résumé, qu'il y a trois fois quatorze générations d'Abraham au Christ, quatorze d'Abraham à David, quatorze de Da-

(1) Pour que la discussion à laquelle l'auteur se livre soit suivie plus facilement, je transcris ici la généalogie de Jésus suivant saint Matthieu : Abraham engendra Isaac; Isaac engendra Jacob; Jacob engendra Juda et ses frères; Juda engendra Pharès et Zara de Thamar; Pharès engendra Esrom; Esrom engendra Aram; Aram engendra Aminadab; Aminadab engendra Naasson; Naasson engendra Salmon; Salmon engendra Booz de Rahab; Booz engendra Obed de Ruth; Obed engendra Jessé; Jessé engendra David, roi; David, roi, engendra Salomon de la femme d'Uri, Salomon engendra Roboam; Roboam engendra Abia; Abia engendra Asa; Asa engendra Josaphat; Josaphat engendra Joram; Joram engendra Ozias; Ozias engendra Joatham; Joatham engendra Achaz; Achaz engendra Ezéchias; Ezéchias engendra Manassès; Manassès engendra Amon; Amon engendra Josias; Josias engendra Jechonias et ses frères, lors de l'exil de Babylone; après l'exil de Babylone, Jechonias engendra Salathiel; Salathiel engendra Zorobabel; Zorobabel engendra Abiud; Abiud engendra Eliakim; Eliakim engendra Azor; Azor engendra Sadoc; Sadoc engendra Achim; Achim engendra Eliud; Eliud engendra Eléazar; Eléazar engendra Matthan; Matthan engendra Jacob; Jacob engendra Joseph, mari de Marie, de qui naquit Jésus, appelé le Christ. Toutes les générations sont : d'Abraham à David, quatorze; de David à l'exil de Babylone, quatorze; et depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ, quatorze.

(*Note du Traducteur.*)

vid à l'Exil de Babylone, et quatorze encore depuis là jusqu'au Christ. Si nous faisons nous-mêmes le compte, nous trouvons d'Abraham à David, tous deux compris, les quatorze (v. 2-5). Il en est de même depuis Salomon jusqu'à celui (Jéchonias) après lequel il est fait mention de l'Exil de Babylone (6-11) ; mais depuis Jéchonias jusqu'à Jésus, même en comptant ce dernier, on ne trouve que treize générations (v. 12-16). Comment expliquer cette différence entre la somme posée par l'auteur et les nombres qui la précèdent ? On a conjecturé que l'erreur provenait de l'omission, par les copistes, d'un nom dans le dernier nombre de quatorze (1) ; mais cette conjecture devient très improbable, quand on songe que ce nom manquait dès le temps de Porphyre (2) ; le Joakim, ἰωακεὶμ (3), intercalé par quelques manuscrits et versions entre Josias et Jechonias, ne compléterait pas le dernier nombre de quatorze qui est incomplet, mais surchargerait le second qui est complet (4). Comme cette erreur, sans aucun doute, provient de l'auteur de la généalogie, on se demande comment il a compté pour avoir aussi quatorze membres dans sa troisième section. On trouve facilement un moyen de compter autrement, suivant que l'on met des noms en dedans ou en dehors des différentes séries de quatorze. A la vérité, on devrait croire que le nom qui est inclus dans la série précédente, est nécessairement exclu de la série suivante. Mais il se pourrait que le rédacteur de cet arbre généalogique eût compté autrement ; du moins il nomme David deux fois dans son compte. Qu'adviendrait-il donc, si, quelque fausse que fût cette manière de calculer, il l'eût compris aussi bien dans la première que dans la seconde section ? A la vérité, cet artifice, de même que plus haut l'intercalation de Joakim, ne re-

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 292.

(2) D'après saint Jérome, dans *Daniel, init.*

(3) Voyez Wetstein sur cet endroit.

(4) Paulus, l. c.

médierait pas à la lacune dans la troisième série, et ne ferait que surcharger d'un nom la seconde. Il faudrait donc, avec quelques commentateurs (1), clore la seconde série, non, comme on le fait d'ordinaire, avec Jéchonias, mais avec Josias, qui le précède immédiatement; alors Jéchonias, devenu surnuméraire dans la seconde série par la duplication de David, reviendrait à la troisième série, qui aurait, Jésus compris, quatorze membres.

Cependant il semble trop arbitraire que le rédacteur ait, à la vérité, compté le nom terminal de la première série de quatorze une seconde fois dans la seconde série, mais n'ait pas également compté le dernier terme de la seconde dans la troisième. En conséquence, d'autres commentateurs ont préféré compter deux fois Josias, comme David, ce qui donne quatorze membres à la troisième série, même sans Jésus (2). Mais ce calcul, s'il évite une irrégularité, tombe dans une autre, à savoir que, V. 17, dans la phrase : *d'Abraham à David*, etc., ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ κτλ., David est inclus, tandis que dans la phrase : *depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ*, ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, le Christ est exclu. Un défaut encore plus grand est commun aux deux façons de compter rapportées en dernier lieu : en effet l'auteur de la généalogie, V. 11 et 12, dit : Josias engendra Jéchonias.... lors de l'exil de Babylone; après l'exil de Babylone Jéchonias engendra Salathiel, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν... ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος· μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησε τὸν Σαλαθιήλ. Il met donc évidemment la séparation que forme l'exil de Babylone entre la seconde et la troisième

(1) Par exemple, Fritsche, *Comment. in Matth.*, p. 13.

(2) Qu'au moins cette place de Jésus, hors de rang, ne lui soit pas donnée d'après le motif mystique de Olshausen, *Comment.*, 1, S. 46, qui prétend qu'il est *convenable* de ne pas incorporer Jésus lui-même dans les générations, mais de le mettre à part comme le couronnement du tout. Que ne trouverait-on pas avec le mot *convenable* ?

série, non après Josias, mais après Jéchonias, dont il répète le nom au commencement de la troisième série, comme il a répété le nom de David au commencement de la seconde. Ainsi, d'un côté, pour ne pas heurter le sens clair de l'écrivain, il faut éviter toute explication où l'on serait obligé de clore par Josias la seconde série ; d'un autre côté, cependant, il faut compléter le nombre quatorze de la troisième série ; dans cette situation, il ne reste pas autre chose qu'à prendre Jéchonias, qui, si David n'est compté qu'une fois, termine la seconde série, et à le compter de nouveau au commencement de la troisième série, pour avoir, de la sorte, avec Jésus, quatorze noms. Cela produit, il est vrai, une nouvelle irrégularité : c'est que l'auteur, ne comptant qu'une fois le nom terminal de la première série, compte deux fois le nom terminal de la deuxième ; mais, tout autre expédient ayant de plus grandes difficultés encore, il faut bien s'attacher à celui-là. En conséquence, ou bien le rédacteur de cette généalogie, dans le cas où il n'aura pas eu sous les yeux un nombre précis de générations, a omis un terme par erreur ; ou bien, dans le cas où quelque document inconnu lui aura fourni seulement treize termes, il a compté deux fois sciemment et à dessein Jéchonias, et, de cette façon, a obtenu son nombre quatorze.

Comparons maintenant, avec les passages correspondants de l'Ancien Testament, la généalogie de Matthieu, toujours indépendamment de celle de Luc ; elle ne concorde pas complétement avec ces passages, et le résultat que donne cette comparaison est justement opposé à celui qui a été obtenu précédemment, c'est-à-dire que, si la généalogie, considérée en elle-même, est obligée de doubler un terme pour remplir son cadre, elle omet, rapprochée de l'Ancien Testament, plusieurs termes consignés dans ce livre, afin de ne pas dépasser son nombre de quatorze. Cette généalogie, célèbre comme étant l'arbre généalogique de la maison royale

de David, peut être comparée avec l'Ancien Testament depuis Abraham jusqu'à Zorobabel et ses fils, époque où la famille de David commence à rentrer dans l'obscurité, et où, l'Ancien Testament n'en parlant plus, tout contrôle cesse pour la généalogie de Matthieu. La série des générations, depuis Abraham jusqu'à Juda, Pharès et Esron, est assez connue par la Genèse; celle depuis Pharès jusqu'à David se trouve à la fin du livre de Ruth et dans le second chapitre du premier livre des Paralipomènes; celle depuis David jusqu'à Zorobabel, dans le troisième chapitre du même livre, sans compter quelques points isolés de comparaison. Achevant le parallèle, nous trouvons la ligne d'Abraham à David, c'est-à-dire toute la première série de quatorze dans notre généalogie, concordant, dans les noms d'hommes, avec les données de l'Ancien Testament; mais elle a de plus quelques femmes, dont une fait difficulté. Il y est dit, V. 4, que Rahab a été mère de Booz. Non seulement cela est sans confirmation dans l'Ancien Testament, mais encore, si on en fait la bisaïeule de Jessé, père de David, on met, entre son époque et celle de David (de 1450 à 1050 avant J.-C.) trop peu de générations, puisqu'il n'y en aurait que quatre pour quatre cents ans, en y comptant Rahab ou David. Cette erreur retombe même sur les généalogies de l'Ancien Testament, puisque Salmon, bisaïeul de Jessé, lequel Salmon est dit le mari de Rahab dans Matthieu, est, dans le livre de Ruth, 4, 20, aussi bien que dans Matthieu, fils d'un Naasson, qui, d'après 4, Mos., 1, 7, appartenait encore au temps de la traversée du désert (1); de là vint facilement l'idée d'unir le fils de Naasson avec cette Rahab qui avait sauvé les espions israélites (Jos. 2), et de faire entrer dans la famille de David et du Messie

(1) L'expédient de Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 3, qui veut distinguer la Rahab ici nommée de la célèbre Rahab, outre qu'il est complétement arbitraire, devient par là superflu.

cette femme à laquelle l'Israélite patriote attachait une importance particulière. (Comparez Jac. 2, 25, Hebr. 11, 31.)

De plus nombreuses divergences se trouvent dans la ligne depuis David jusqu'à Zorobabel et son fils, c'est-à-dire dans la seconde série de quatorze, y compris les premiers termes de la troisième. 1° Tandis qu'ici, V. 8, il est dit : Joram engendra Ozias, Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν, nous lisons dans I, *Paralip.*, 3, 11, 12, qu'Ozias était, non le fils, mais le neveu du fils de Joram; que trois rois ont régné entre eux, à savoir Ochosias, Joas et Amazias; et que c'est à ce dernier que succède Ozias, 2 *Paralip.*, 26, 1, ou Asarias comme il est appelé, 1, *Paralip.*, 3, 12, et 2 *Rois*, 14, 21. 2° Il est dit dans notre passage, V. 11 : Josias engendra Jéchonias et ses frères, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Mais, d'une part, nous voyons, 1 *Paralip.*, 3, 16, que le fils et successeur de Josias s'appela Joakim, et que ce fut seulement le fils et le successeur de ce Joakim qui s'appela Jéchonias ou Joachim, 2, *Rois*, 24, 6; 2, *Paralip.* 36, 8 (1); d'une autre part, le passage de l'Ancien Testament ne nomme aucun frère de Jéchonias, à qui l'évangéliste attribue des frères; c'est Joakim qui avait des frères; de sorte que la mention de frères de Jéchonias, par Matthieu, pourrait sembler produite par une confusion entre ces deux hommes, si le deuxième livre des *Paralipomènes*, 36, 10, ne nommait, comme frère de Joachim ou Jéchonias, Zedekias, lequel est dit son oncle, 2, *Rois*, 24, 17; (Comparez avec 1, *Paralip.* 3, 15; Jér. 37, 1). Ainsi, sur ce point, on remarque de l'inexactitude, même dans les données de l'Ancien Testament. 3° Une autre différence se trouve au sujet de Zoro-

(1) A cause de la ressemblance des noms Joakim יהויקים et Joachim יהויכין, plusieurs ont cru que le premier n'avait été omis que par hasard, p. e. Wetstein sur ce passage; et quelques manuscrits et traductions l'ont intercalé, comme il a été remarqué plus haut.

babel. Tandis qu'il est appelé, dans Matthieu, fils de Salathiel, il descend, suivant 1 *Paralip.* 3, 19, de Jéchonias, non par Salathiel, mais par Phadaia, son frère; au contraire, dans Esdras, 5, 2, et dans Aggé, 1, 1, Zorobabel est, ainsi que dans Matthieu, désigné comme fils de Salathiel. Enfin, Abiud, indiqué dans l'évangéliste comme fils de Zorobabel, ne se trouve pas, 1, *Paralip.* 3, 19 et suiv., parmi les enfants de Zorobabel.

De ces divergences, la seconde et la troisième sont sans préjudice, et elles peuvent s'être glissées sans intention et même sans une trop grande négligence; car l'omission de Joakim peut avoir été occasionnée véritablement par la similitude des noms; et cette confusion aura aussi amené la mention des frères de Jechonias; d'autant plus que les deux divergences dont il est ici question se justifient en outre par les variations de l'Ancien Testament. Mais on n'a pas aussi bon marché de la divergence citée en premier lieu, c'est-à-dire de l'omission de trois rois bien connus. Admet-on que l'auteur les a omis sans dessein, de sorte que de Joram il a passé, non à Ochosias, mais à Ozias, à cause de la similitude? Cette erreur, jointe à celle qui a été remarquée pour Joakim, supposerait, dans le généalogiste, une négligence, et, pour ainsi dire, un aveuglement presque incroyables. On ne pourra donc guère s'empêcher de croire, avec saint Jérôme, que l'auteur a sauté trois noms à dessein pour avoir juste son compte de quatorze (1). Ayant quatorze termes d'Abraham à David, où se présentait une division naturelle, il paraît avoir souhaité de trouver le même nombre dans les divisions suivantes. Or, deux autres divisions

(1) Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 19; Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 289. Quant à Olshausen, S. 46, qui dit que le dessein de Matthieu ne peut pas avoir été d'avoir, de force, le nombre de quatorze, puisqu'il saute plusieurs termes, c'est, à dire vrai, prendre les choses au rebours; on devrait conclure, au contraire, que l'auteur a, sans doute, attaché un intérêt particulier au nombre quatorze, car, sans cela, il n'aurait pas, pour ne point dépasser ce nombre, omis des noms bien connus.

On réfute de la même manière l'expli-

s'offraient à lui d'elles-mêmes, puisque l'Exil de Babylone partageait en deux tout le reste de la série. Mais la seconde division ne correspondait pas exactement à ce désir, car l'arbre généalogique des descendants de David jusqu'à l'Exil donnait quatre termes de trop ; alors l'auteur laissa de côté quatre noms. Pourquoi ceux-là plutôt que d'autres? c'est ce qu'il serait difficile de décider (1). Ce fut le contraire pour la troisième série ; là il avait un terme de moins : ou bien le document qu'il transcrivit n'en avait en effet que treize, et l'évangéliste, pour avoir son nombre de quatorze, compta deux fois le terme final de la seconde division ; ou bien il n'avait pas sous les yeux de document précis, et, ayant nommé encore une fois Jechonias après l'Exil, et de cette façon le comptant aussi dans la troisième division, il fut conduit à y mettre un terme de moins.

Pourquoi le rédacteur de cette généalogie a-t-il attaché tant d'intérêt à répéter trois fois le même nombre? Peut-être n'est-ce, comme quelques uns l'admettent, qu'un artifice pour aider la mémoire, les Orientaux ayant l'habitude de partager les généalogies en divisions égales pour plus de facilité (2) ; mais un motif mystique pourrait bien s'y être joint. Ce motif, faut-il le chercher dans le nombre spécial qui est répété trois fois, ou surtout dans le triple retour du même nombre? Il n'est pas probable que le généalogiste ait tenu à la répétition du nombre quatorze, comme étant le double du nombre sacré sept (3), autrement il n'aurait pas caché si complétement le nombre sept dans le nombre qua-

cation qui, devant les lacunes signalées aux noms de Joram et de Josias, entend le verbe *engendra*, *ἐγέννησε*, non dans le sens littéral, mais dans un sens plus général, tel que : *il eut parmi ses descendants*, e posteris ejus erat ; comme si le généalogiste, loin d'exclure les termes omis, avait voulu au contraire les comprendre implicitement dans la liste. (Kuinœl, sur ce passage.) Dans ce cas, il est impossible qu'il eût compté comme il a fait.

(1) Cependant comparez Fritzsche sur ce passage.

(2) Fritzsche, *in Matth.*, p. 11.

(3) Paulus, S. 292. Au reste, on mettait de l'importance au nombre sept même dans les généalogies. On le voit, par exemple, dans le passage ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ, *Jud.*, v, 14.

torze; encore moins peut-on approuver Olshausen disant que le nombre quatorze a été mis en saillie spéciale, comme étant la valeur numérique du nom de David (1); car ces puériles recherches des rabbins ne se trouvent guère dans les évangiles. Il se pourrait donc plutôt que, le nombre quatorze ayant été donné la première fois par le hasard, le généalogiste eût tenu à le conserver en le répétant; car les Juifs se représentaient les grandes visitations divines, favorables ou funestes, comme revenant à des intervalles réglés. Or, le fondateur du peuple saint ayant été suivi, au bout de quatorze générations, du roi selon le cœur de Dieu; le fils de David, le Messie, devait être arrivé au bout de quatorze générations après la restauration du peuple juif (2). Nous trouvons une régularité toute semblable dès les plus anciennes généalogies de la Genèse. De même que, d'après le livre de la génération des hommes, βίϐλος γενέσεως ἀνθρώπων, cap. 5, Noé, second père du genre humain, est le dixième depuis Adam, le premier père; ainsi, depuis Noé, ou, pour mieux dire, depuis le fils de Noé, Abraham, le père des fidèles, est le dixième (3).

Cette manière de traiter *à priori* son sujet, ce lit de Procuste à la mesure duquel l'auteur tantôt le raccourcit, tantôt l'allonge, presque comme ferait un philosophe construisant un système, ne réveille pas un préjugé favorable au rédacteur de notre généalogie; et ce n'est remédier à rien que de remarquer avec Kuinœl que les généalogistes orientaux ont l'habitude de se permettre de telles omissions;

(1) *Bibl. Comment.*, S. 46, Anm.

(2) Voyez Schneckenburger, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, S. 41 f., et le passage cité de Josèphe, *B. j.*, 6, 4, 8. On peut en outre comparer le passage cité par Schœttgen (*Horæ hebr. et talm. ad Matth.*, 1), de la *Synopse Sohar*, p. 132, n. 18 : Ab Abrahamo usque ad Salomonem xv sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedechiam iterum sunt xv generationes, et tunc luna defecit, et Zedechiæ effossi sunt oculi.

(3) De Wette a déjà appelé l'attention sur l'analogie des tables généalogiques de l'Ancien Testament avec les tables évangéliques sous le point de vue de la régularité systématique des nombres, *Kritik der mos. Gesch.*, S. 69; Vgl., S. 48.

car cette liberté tient à l'arbitraire avec lequel ils composent et adoptent aussi quelquefois des arbres généalogiques sans aucun fondement historique.

La généalogie de Luc, examinée isolément, ne présente pas autant de fautes que celle de Matthieu ; car, en la comparant avec elle-même, on n'a aucune conclusion à en tirer, attendu qu'elle ne se contrôle pas par une somme. De plus, le contrôle manque aussi, pour la plus grande partie, du côté de l'Ancien Testament ; car, de David à Nathan, elle descend par des noms presque complétement inconnus pour lesquels l'Ancien Testament ne fournit aucun arbre généalogique. Elle ne touche qu'en deux membres, Salathiel et Zorobabel, une ligne mentionnée dans l'Ancien Testament ; mais, là même, elle est en contradiction avec 1, Paralip. 3, 17, 19 et seq., car elle fait Salathiel fils de Néri, tandis que le passage cité de l'Ancien Testament le fait fils de Jéchonias ; elle nomme, comme fils de Zorobabel, un Resa, qui manque parmi les enfants de Zorobabel dans les Paralipomènes. On trouve aussi dans la liste anté-abrahamique une différence, à savoir qu'elle intercale, entre Arphaxad et Sela, un Caïnàn (Καϊνὰν), qui n'existe pas dans le texte hébreu, 1, Mos. 10, 24, 11, 12 seq., mais qui, au reste, avait déjà été intercalé par les Septante sous le nom de Caïnàn (Καϊνᾶν). A la vérité, dans la troisième génération de la première série, à compter d'Adam, le texte original a aussi ce nom, et c'est de là que la traduction des Septante paraît l'avoir transporté à la même place de la seconde série, à compter de Noé.

§ XX.

Comparaison des deux généalogies. Tentatives pour en concilier les contradictions.

Des résultats bien plus singuliers frappent l'esprit, quand on compare les deux généalogies de Matthieu et de Luc

l'une avec l'autre, et quand on se rend compte de leurs divergences. Quelques unes des différences sont, à la vérité, sans préjudice et même insignifiantes : telle est la différence de direction, la généalogie de Matthieu allant en descendant d'Abraham à Jésus, et celle de Luc allant en montant de Jésus à ses ancêtres ; telle est encore la différence d'étendue, Matthieu ne prolongeant l'arbre généalogique que jusqu'à Abraham, et Luc le prolongeant jusqu'à Adam et Dieu même. Le but véritable de ces généalogies n'a été que de représenter Jésus, le Messie, comme descendant de David ; or un Davidide est aussi un Abrahamide, c'était donc déjà une œuvre de surérogation de la part de Matthieu que de remonter jusqu'à Abraham. Mais, quand on voit Luc aller, par delà Abraham, jusqu'à Adam, le premier créé (1), on ne peut attribuer, ce semble, cette extension qu'au progrès involontaire d'un mouvement qui, une fois commencé, entraîna les esprits vers la recherche de généalogies. Aussi Schleiermacher remarque-t-il que Luc n'a fait par là que masquer ce qu'il y a, dans la généalogie, de probant pour le caractère messianique de Jésus (2). Une plus grave difficulté se présente déjà dans la différence notable entre les nombres de générations pour des périodes égales. De David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six. Le nombre de Luc est plus conforme à la longueur de l'intervalle ; car vingt-six générations sont trop peu de David à Joseph, c'est-à-dire de l'an 1050 à l'an 50 avant J.-C. Cela ferait un peu plus de trente-huit ans par génération ; le compte de Luc, au contraire, ferait un peu moins de vingt-cinq ans, ce qui est

(1) Suivant plusieurs théologiens (Olshausen, *Bibl. comm.*, 1, S. 41 ; et Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, 1, S. 659, 2e édit.), c'est la tendance généralisatrice de Luc, qui le fait aller au-delà d'Abraham jusqu'à Adam et Dieu, le père de tous les hommes. Je ne puis accéder à cette opinion, car le rédacteur de la généalogie est, non le généralisateur Luc, mais un ancien judéo-chrétien de la Palestine, qui avait bien plutôt des sentiments de particularisme. J'y reviendrai plus loin.

(2) *Ueber den Lukas*, S. 51.

plus près de la vraisemblance. Mais la principale difficulté est que Luc donne à Jésus, pour ancêtres, des individus tout autres pour la plupart que ceux que Matthieu lui donne. Ce n'est pas qu'ils ne s'accordent pour ramener la descendance de Jésus par Joseph à David et à Abraham ; ce n'est pas qu'ils ne s'accordent aussi dans les générations d'Abraham jusqu'à David, et plus tard dans les deux noms de Salathiel et de Zorobabel; mais le point véritablement désespéré, c'est que, de David au père nourricier de Jésus, des noms tout-à-fait différents, à part deux noms du milieu, se trouvent dans Luc et dans Matthieu. D'après Matthieu, le père de Joseph s'appelait Jacob ; d'après Luc, Elie. D'après Matthieu, le fils de David, par lequel Joseph descendait de ce roi, était Salomon; d'après Luc, Nathan. De là, l'arbre généalogique de Matthieu descend par la ligne royale connue, celui de Luc par une ligne collatérale inconnue. Ces deux lignes ne concourent que dans Salathiel et Zorobabel, de telle sorte cependant qu'aussitôt elles diffèrent sur le père de Salathiel et sur le fils de Zorobabel. La différence entre les deux listes paraissant être une contradiction complète, on a été, de tout temps, occupé extraordinairement d'essais de conciliation. Sans parler d'expédients évidemment insuffisants, tels qu'une explication mystique (1) ou un changement arbitraire des noms (2), il s'est particulièrement formé, sur ce point, deux couples d'hypothèses; et ces deux hypothèses de chaque couple s'appuient réciproquement, ou du moins ont des affinités l'une avec l'autre.

Le premier couple d'hypothèses est formé par la supposition de saint Augustin, et par l'opinion de l'ancien chronologiste Julius Africanus. L'un imagine qu'il y a eu pour Joseph un rapport d'adoption, et que l'un des évangélistes

(1) Orig., *Homil. in Lucam*, 28.

(2) Luther, *Œuvres*, t. 14, ed. Walch., p. 8 *et seq.*

donne le père réel, l'autre le père adoptif, avec leurs arbres généalogiques respectifs (1) ; l'autre admet qu'il y avait eu, entre les parents de Joseph, le mariage, voulu par la loi juive, d'un frère avec la veuve de son frère mort ; que l'un des arbres généalogiques appartenait au père naturel, et l'autre au père légal de Joseph ; et que Joseph descendait de la maison de David, par l'un en suivant la ligne de Salomon, par l'autre en suivant la ligne de Nathan (2). La première question qui se présente est de savoir laquelle des deux généalogies donne le père naturel, et laquelle le père légal, avec les arbres généalogiques correspondants. On peut la décider par deux critériums, dont l'un appartient plus à la lettre, et l'autre à l'esprit et au caractère des deux évangélistes. Ces critériums, loin de concourir, ont mené à une solution opposée. Saint Augustin, et, avant lui, Julius Africanus ont recherché lequel des deux évangélistes, pour désigner le rapport entre Joseph et celui qu'il nomme le père de Joseph, se sert d'une expression qui indique, d'une manière plus précise que l'autre, une filiation naturelle. Or Matthieu emploie une telle expression. En effet, lorsqu'il dit : Jacob engendra Joseph, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, le mot *engendrer*, γεννᾷν, ne paraît pouvoir désigner que le rapport d'une filiation naturelle. Au lieu que les paroles de Luc : Joseph, fils d'Éli, Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ, semblent pouvoir signifier aussi bien un fils adoptif, qu'un fils considéré comme tel en vertu du mariage contracté, selon la loi juive, entre une veuve et le frère de son mari. Mais comme cette loi avait justement pour objet de conserver le nom et la race d'un homme mort, la coutume juive était d'enregistrer le premier fils né d'une pareille union, non dans la famille du père naturel, comme le fait ici Matthieu, mais dans

(1) *De consensu evangelistarum*, I, 2, c. 3 ; et parmi les modernes, par exemple, E. F. dans *Henke's Magazin*, 5, 1, 180 f.

(2) Dans Eusèbe, H. E., 1, 7, et récemment, par exemple, Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 53.

celle du père légal, comme Luc l'aurait fait d'après la supposition précédente. Or l'auteur du premier évangile, ou du moins de la généalogie, lui qui est si imprégné des idées juives, aurait-il commis une pareille erreur ? c'est ce qu'on ne trouvera guère vraisemblable. Aussi Schleiermacher, prenant en considération l'esprit des deux évangélistes, croit-il devoir admettre que Matthieu, malgré son expression *engendra*, ἐγέννησε, donne cependant, d'après l'usage juif, l'arbre généalogique du père légal ; tandis que Luc, peut-être étranger à la Judée et moins versé dans la connaissance des coutumes juives, a pris l'arbre généalogique des plus jeunes frères de Joseph, lesquels furent inscrits, non, comme le premier-né, sur la liste du père défunt légal, mais sur la liste du père naturel, liste que Luc a cru être la généalogie de Joseph le premier-né ; or, si cette généalogie était celle de Joseph d'après la nature, elle ne l'était pas d'après la loi juive (1). Mais, sans parler de ce qui sera prouvé plus bas, que la généalogie dans Luc peut difficilement être considérée comme l'œuvre de l'auteur de l'évangile, et qu'ainsi rien n'est à conclure, pour expliquer l'arbre généalogique, de sa moindre connaissance des usages juifs, le généalogiste, dans le premier évangile, n'aurait pas écrit, sans aucune addition, son verbe *engendra*, ἐγέννησε, s'il n'avait songé qu'à une paternité légale. Ainsi, à cet égard, une des généalogies n'a aucun avantage sur l'autre.

Jusqu'ici nous n'avons fait que tracer les traits généraux de cette hypothèse; il faut maintenant l'examiner de plus près pour juger si elle est admissible. Supposons un mariage du frère du défunt avec sa veuve; l'examen et le résultat resteront absolument les mêmes, soit que nous empruntions à Matthieu, avec saint Augustin et Julius Africanus, l'indication du père naturel, soit que nous l'empruntions à Luc

(1) *Ueber den Lukas*, S. 53. Comparez Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, 1 Bd., S. 660.

avec Schleiermacher. Nous allons donc, pour exemple, en suivre les conséquences selon la première forme, d'autant plus qu'Eusèbe, d'après Julius Africanus, nous a laissé là-dessus une explication très détaillée et très exacte. D'après cette manière de voir, la mère de Joseph fut d'abord mariée avec un homme que Luc nomme comme le père de Joseph, avec Eli; Eli étant mort sans enfant, son frère, c'est-à-dire Jacob, nommé par Matthieu comme le père de Joseph, épousa la veuve suivant la loi juive dont il a déjà été question, et engendra avec elle Joseph. Alors Joseph fut considéré légalement comme le fils du défunt Eli, ainsi que le dit Luc, tandis que, naturellement, il était le fils de son frère Jacob, et c'est la filiation que Matthieu a suivie.

Mais, conduite jusque là seulement, l'hypothèse serait bien loin de suffire. Car, si les deux pères de Joseph étaient des frères véritables, fils du même père, ils avaient un seul et même arbre généalogique, et, dans ce cas, les deux généalogies ne devraient avoir de différent que le père de Joseph; mais, passé celui-là, elles auraient dû concourir aussitôt de nouveau. Pour expliquer comment elles peuvent diverger jusqu'à David, il faut ajouter la seconde hypothèse que Julius Africanus a faite aussi, à savoir que les deux pères de Joseph n'avaient été que des demi-frères, et qu'ils avaient eu la même mère et non le même père. On devrait donc admettre que la mère des deux pères de Joseph a été mariée deux fois, une fois avec le Matthan de Matthieu, lequel Matthan descendait de David par Salomon et la ligne royale, et auquel elle engendra Jacob, et une autre fois, auparavant ou après, avec le Matthat de Luc, lequel Matthat était descendant de David par Nathan, et auquel elle engendra Eli. Eli s'étant marié et étant mort sans enfant, son demi-frère Jacob épousa la veuve et engendra Joseph, qui fut légalement considéré comme le fils du défunt.

Sans doute, l'hypothèse d'un mariage aussi compliqué

dans deux degrés qui se suivent immédiatement, hypothèse à laquelle la divergence des deux généalogies nous a forcés, n'est pas absolument impossible, mais elle est invraisemblable. Or la difficulté en est encore redoublée par la concordance involontaire qui, au milieu des séries divergentes, se rencontre, comme il a déjà été dit, dans les deux degrés de Salathiel et de Zorobabel. En effet, pour expliquer comment Neri dans Luc peut, aussi bien que Jechonias dans Matthieu, être dit le père de Salathiel, père de Zorobabel, il faudrait non seulement renouveler l'hypothèse d'un mariage entre un frère et la veuve de son frère, mais encore admettre que les deux frères qui se sont succédé dans le mariage avec la même femme, n'ont été frères que du côté maternel. Ce n'est pas diminuer essentiellement la difficulté que de remarquer que non seulement le frère, mais encore le plus proche parent consanguin, devait succéder, dans un pareil mariage, au défunt (Ruth, 3, 12 et suiv., 4, 4 et suiv.) (1). Car, s'il est vrai que pour deux cousins l'arbre généalogique doit concourir beaucoup plus haut qu'il ne concourt ici pour Jacob et Eli, pour Jéchonias et Neri, cependant il faudrait recourir deux fois à l'hypothèse de demi-frères; seulement les deux mariages compliqués ne tomberaient pas sur deux générations immédiatement successives. Maintenant, supposer que non seulement ce double cas se renouvelle deux fois, mais encore que, deux fois, les généalogistes se sont partagés de la même façon, et deux fois sans en avertir, pour indiquer, l'un le père naturel, et l'autre le père légal, c'est une explication absolument invraisemblable; tellement que l'hypothèse d'une adoption qui n'est pressée que de la moitié de ces difficultés n'en est pas cependant plus soutenable. En effet, l'adoption n'exigeant aucun rapport de fraternité ni même de parenté entre le

(1) Comparez Michaelis, *Mos. Recht*, 2, S. 200; Winer, *Realwœrterb.*, S. 408 der ersten Aufg.

père naturel et le père adoptif, le recours à une seconde supposition de deux demi-frères cesse d'être nécessaire; et il ne faut plus qu'admettre deux fois un rapport d'adoption, et deux fois avec cette particularité, que l'un des généalogistes l'a ignoré, ignorance qui ne peut appartenir à un juif, et que l'autre en a tenu compte, mais sans en rien dire.

On crut, dans ces derniers temps, pouvoir résoudre la difficulté d'une façon beaucoup plus simple : on prétendit que nous avons, dans l'un des évangélistes, la généalogie de Joseph, et, dans l'autre, celle de Marie, et qu'en conséquence la divergence de deux généalogies n'est pas une contradiction (1); et l'on se plut à ajouter que Marie était une fille héritière (2). L'opinion que Marie appartenait aussi à la race de David, est déjà ancienne. A la vérité, l'idée eut cours, que le Messie, comme un second Melchisedech, devait réunir la dignité royale à la dignité sacerdotale (3); et, en raison de la parenté de Marie avec Elizabeth, fille d'Aaron, telle qu'elle est donnée par Luc, 1, 36 (4), non seulement plusieurs, dès les premiers temps, firent naître Joseph d'une famille provenant d'alliances entre des descendants de Juda et de Lévi (5), mais encore il ne fut pas rare alors de supposer que Jésus, descendu par Joseph de la race royale, l'était par Marie de la race sacerdotale (6). Cepen-

(1) Par exemple, Spanheim, *dubia evangel.*, P. 1, p. 13 *et seq.;* Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinœl, Olshausen sur ce passage.

(2) Déjà Épiphane, Grotius (voyez dans Paulus, p. 296) ont émis cette conjecture. Olshausen, p. 43, l'admet, parce qu'il paraît *convenir* (voyez sur une semblable *convenance*, la remarque 2 de la page 145), parce qu'il paraît convenir que la descendauce de David, d'où le Messie devait sortir, finit par une héritière unique, qui, mettant au monde l'éternel héritier du trône de David, en couronnait et terminait la race.

(3) *Testament. XII Patriarch., Test. Simeonis*, c. 71. Fabric., *Codex pseudepigr. V. T.*, p. 542. « D'elles (les tribus de Lévi et de Juda) surgira pour vous le salut de Dieu ; car le Seigneur fera lever de Lévi comme un grand-prêtre, et de Joda comme un roi. » Ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ· ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα κτλ.

(4) Comparez cependant Paulus, l. c., S. 119.

(5) Comparez Thilo, *Cod. apocr. N. T.*, 1, p. 374 et suiv.

(6) Par exemple, Faustus le manichéen dans *August. contra Faust.*, L. 23, 4.

dant l'opinion qui ne tarda pas à prévaloir fut que Marie descendait de David. Plusieurs apocryphes s'expriment dans ce sens (1) ; il en est de même de Justin Martyr, qui dit que la vierge a été de la race de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, phrase d'après laquelle on pourrait même croire qu'il a rapporté à Marie un de nos tableaux généalogiques, qui remontent également par David jusqu'à Abraham (2).

Maintenant on se demandera lequel des deux arbres généalogiques doit être considéré comme celui de Marie ; or, à vrai dire, il semble impossible de lui attribuer l'une ou l'autre de ces généalogies, car elles s'annoncent d'une manière trop précise comme appartenant exclusivement à Joseph, l'une par ces mots : Jacob engendra Joseph, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, l'autre par ces mots : fils de Joseph, fils d'Eli, υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί. Cependant encore ici, le mot de Matthieu, *engendra*, ἐγέννησε, paraît plus précis que l'expression de Luc, τοῦ Ἡλὶ, laquelle, d'après ces commentateurs, pourrait signifier un beau-fils ou un petit-fils. De la sorte, la généalogie dans Luc, 3, 23, voudrait dire : ou Jésus était, conformément à l'opinion commune, fils de Joseph, qui lui-même était beau-fils d'Eli, père de Marie (3) ; ou bien Jésus était, comme on le croyait, fils de Joseph, et par Marie petit-fils d'Eli (4). Comme on pourrait objecter que les Juifs, dans leurs généalogies, ne tenaient aucun compte de la ligne féminine (5), on y répond par une hypothèse nouvelle, à savoir que Marie était une fille héritière, c'est-

(1) Dans le Protévangile de Jacques, c. 1 et suiv., et c. 10 (ed. Thilo), et dans l'Évangile de la Nativité de Marie, Joachim et Anna, de la race de David, sont dits les auteurs de Marie. Faustus, au contraire, désigne, dans le passage cité, ce Joachim comme prêtre.

(2) *Dial. c. Tryph.*, 43, 100. Paris, 1742.

(3) Ainsi s'explique, entre autres, Paulus sur ce passage.

(4) Par exemple, Lightfoot, *Horæ*, p. 759. Les juifs, en supposant qu'une Marie, fille d'Éli, est tourmentée dans l'autre monde (v. Lightfoot, l. c.), paraissent avoir pris, pour l'arbre généalogique de Marie, celui qui, dans Luc, part d'Éli.

(5) Comparez *Juchasin*, f. 55, 2, dans

à-dire fille d'un père sans enfant mâle; cas auquel, d'après 4, Mos., 36, 6, et Nehem. 7, 63, la coutume juive voulait que l'homme qui épousait cette fille, non seulement fût de la même tribu qu'elle, mais encore se fît recevoir dans sa famille, et, des ancêtres de sa femme, fît ses propres ancêtres. Mais le premier point, à savoir l'obligation d'être de la même tribu, peut seul se prouver par le passage du livre de Moïse; quant à l'autre passage, comparé avec plusieurs passages semblables (Esdras, 2, 61; 4, Mos., 32, 41, rapprochés de 1 Paralip. 2, 21 suiv.), on y voit seulement que, par exception, quelquefois un individu était dénommé d'après les ancêtres maternels. Ainsi la difficulté du côté de la coutume juive subsiste encore, mais elle s'efface complétement devant une difficulté bien plus considérable. L'on ne peut pas nier, il est vrai, que le mot *fils*, υἱὸς, sous-entendu dans Luc, ne soit, dans l'hébreu, susceptible de signifier aussi beau-fils ou petit-fils; mais l'enchaînement de la phrase ne devrait pas être aussi contraire à cette signification qu'il l'est ici. En effet, l'expression de Luc, τοῦ, signifie le fils propre plus de soixante-dix fois; comment pourrait-elle signifier une seule fois, pour Joseph, le beau-fils (1)? Ou comment, si on prenait l'autre explication, le mot *fils*, υἱὸς, qu'il faudrait toujours sous-entendre au nominatif, pourrait-il signifier fils, petit-fils, arrière-petit-fils, jusqu'au degré le plus éloigné (2)? On a dit que, dans le membre de phrase: Adam, fils de Dieu, Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ, l'expression grecque, τοῦ, ne signifiait pas fils dans le sens propre du mot (3); toujours est-il qu'elle se rapporte, ici aussi, à l'au-

Lightfoot, p. 183; et *Bava batára*, f. 110, 2. dans Wetstein. S 230 f.

(1) Comparez la remarque de Wetstein sur Luc, 3, 23.

(2) Ὁ Ἰησοῦς... υἱὸς Ἰωσὴφ, τοῦ Ἠλὶ, τοῦ Ματθὰτ κτλ. *Luc.* 13, 23. Dans l'explication dont il s'agit ici et qui fait Jésus petit-fils d'Éli par Marie, on doit traduire: Jésus, fils de Joseph, *petit-fils* de Joseph, arrière petit-fils de Matthat, de sorte que, comme le dit M. Strauss, υἱὸς doit être sous-entendu au nominatif et prendre les significations diverses suivant les degrés.

(*Note du traducteur.*)

(3) Paulus, l. c., S 284 f.

teur immédiat de l'existence, idée dans laquelle on ne peut comprendre ni un beau-père ni un grand-père.

En outre, dans cette manière d'expliquer les deux arbres généalogiques, il est difficile de se rendre compte du concours des deux généalogies dans les noms de Salathiel et de Zorobabel. On pourrait encore supposer, comme plus haut, un mariage du frère avec la veuve de son frère; cependant les commentateurs qui se sont occupés de ce point aiment mieux pour la plupart admettre que ces noms, semblables dans les deux généalogies, ne désignent pas les mêmes individus; mais la célébrité de Zorobabel, fils de Salathiel, au temps de l'Exil, ne permet guère de penser que Luc ait songé à un autre que ce personnage (1).

Non seulement il ne se trouve, dans le Nouveau Testament, aucune trace qui indique que Marie descende de David, mais encore plusieurs passages y sont formellement contraires. Dans Matthieu, 1, 26, Joseph seul est désigné comme fils de David, υἱὸς Δαυίδ; dans Luc, 1, 27, les mots : de la maison de David, ἐξ οἴκου Δαυίδ, se rapportent uniquement aux mots immédiatement voisins : un homme appelé Joseph, ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ, et non aux mots plus éloignés : une vierge fiancée, παρθένον μεμνηστευμένην. Mais il faut surtout remarquer la tournure de Luc, 2, 4, quand il dit : Joseph alla aussi, attendu qu'il était de la maison et de la patrie de David, se faire inscrire avec Marie, ἀνέβη δέ καὶ Ἰωσὴφ... διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ; il était facile de mettre : attendu qu'ils étaient, au lieu de : attendu qu'il était, αὐτοὺς au lieu d'αὐτὸν, si l'auteur avait cru que Marie descendait aussi de David; et cette dernière observation démontre l'impossibilité de rapporter à Marie la généalogie davidique du troisième évangéliste, c'est-à-dire de celle même qu'on avait voulu y rapporter.

(1) Voyez Winer, *Bibl. Realwærterbuch*, 1 Bd., S. 659. (2[te] Aufl.)

§ XXI.

Les généalogies ne sont pas historiques.

Si l'on réfléchit aux difficultés insurmontables dans lesquelles tous ces essais de conciliation s'embarrassent inévitablement, on désespérera, avec les commentateurs dont l'esprit est plus libre, de la possibilité d'établir la concorde entre les deux généalogies, et il faudra reconnaître leur contradiction réciproque (1). Toutes deux ne peuvent pas être vraies à la fois, cela est maintenant certain; s'il fallait choisir, peut-être croirait-on pouvoir considérer plutôt comme historique celle de Luc; car il n'y règne pas le même arbitraire dans l'arrangement de nombres et de périodes égaux, et on y voit une moindre tendance à glorifier son sujet, l'auteur se contentant de faire descendre Jésus de David et ne le rattachant pas à la ligne royale elle-même; mais, dans le fait, l'une n'a aucun avantage sur l'autre, et si l'une a pu se former par une voie non historique, l'autre l'a pu également, d'autant plus qu'il est très invraisemblable qu'après les perturbations de l'Exil et des temps qui suivirent, l'obscure famille de Joseph eût conservé des généalogies qui remontassent si haut (2). Donc, les reconnaissant toutes deux pour forgées, nous ne pourrions même pas admettre ce que Fritzsche en regarde comme le fondement historique, que Jésus descend de David, et que les degrés intermédiaires de cette descendance ont été suppléés différemment par différents auteurs (3). Car le voyage, à Bethléem, des parents de

(1) Tels sont Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1 Bd., S. 421; Kaiser, *bibl. Theol.*, 1, S. 232; Wegscheider, *Institut.*, § 123, not. *d.*; De Wette, *bibl. Dogm.*, § 279. Hase, *Leben Jesu*, § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 35.

(2) Voyez Winer, l. c., S. 660.

(3) L. c. Cependant Fritzsche, *Proleg. in Matthæum*, p. xv, après avoir dit : Omne studium... eo contulit scriptor (l'auteur du premier Évangile) ut nihil Jesu ad Messiæ exemplar fingi posset expressius, exprime très exactement la tendance de la généalogie dans le titre du premier chapitre, *Comm.* p. 6 : Jesus, ut de futuro Messia veniunt V. T. oracula, est a gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.

Jésus, voyage occasionné par le cens, serait par lui-même encore bien loin de rendre vraisemblable la descendance qu'on leur attribue; de plus, ce voyage n'est rien moins certain, ainsi que nous le verrons bientôt, et le titre de fils de David, υἱὸς Δαυὶδ, attribué souvent à Jésus, peut aussi désigner simplement le Messie (1); on a dû être disposé à supposer, chez un homme qui avait été d'ailleurs reconnu comme tel, la descendance davidique conformément aux prophéties. Or, un Galiléen dont la généalogie était inconnue, s'étant acquis le renom de Messie, combien il est facile de concevoir que la légende de sa descendance davidique se soit bientôt développée sous diverses formes, et qu'ensuite ces légendes aient servi à rédiger les généalogies, lesquelles, n'étant pas fondées sur des pièces authentiques, sont nécessairement tombées dans les divergences et les contradictions que présentent entre elles celles de Matthieu et de Luc.

Maintenant, si l'on demande quel est le résultat historique que donnent ces généalogies, la seule conclusion qui en ressort est un fait que l'on sait déjà d'ailleurs, à savoir que Jésus, personnellement ou par ses disciples, fit, sur des hommes imbus d'opinions strictement juives, une telle impression comme Messie, qu'ils n'hésitèrent pas à croire à sa descendance de David, descendance dont les prophéties avaient fait un caractère messianique, et que plus d'une plume se mit à l'œuvre pour justifier, par une démonstration généalogique, la croyance que sa qualité de Messie avait trouvée (2).

(1) Voyez de Wette, *Bibl. Dogm.*, l. et c., *Hase*, L. J., l. c.

(2) Les considérations ultérieures sur l'origine et la signification de ces généalogies, considérations qui résultent de la comparaison avec l'exposition de la naissance surnaturelle de Jésus, ne peuvent venir qu'après que ce dernier point aura été examiné.

TROISIÈME CHAPITRE.

ANNONCIATION DE LA CONCEPTION DE JÉSUS ; CONDUITE DE JOSEPH ; VISITE DE MARIE AUPRÈS D'ÉLIZABETH.

*

§ XXII.

Esquisse des différents récits, canoniques et apocryphes.

Dans les évangiles canoniques et dans les évangiles apocryphes, on remarque, relativement à l'engendrement de Jésus, une gradation sensible où les détails deviennent de plus en plus précis et les récits de plus en plus ornés. Marc et Jean sont au plus bas degré, quant au développement de la narration ; ils supposent la naissance de Jésus donnée d'avance, et se contentent, dans le cours de leurs récits, de nommer Marie comme la mère (Marc, 6, 3), et Joseph comme le père de Jésus (Jean, 1, 46). Un plus haut degré est occupé par Matthieu et Luc, qui exposent le mode de génération de la personne messianique de Jésus en relatant sa naissance avec les circonstances qui la préparèrent. Entre ces deux derniers, Luc s'élève encore un peu plus haut que Matthieu. En effet, d'après Matthieu, Marie étant fiancée à Joseph, est trouvée enceinte ; le fiancé s'en offense, et il se dispose à la quitter. Mais l'ange du Seigneur l'assure, dans un rêve, de l'origine divine et de la haute destination de l'enfant de Marie, d'après une prophétie de l'Ancien Testament ; et il en résulte qu'il épouse Marie, mais sans avoir aucun rapport conjugal avec elle jusqu'à la naissance de Jésus (Matth., 1, 18-25) ; de cette façon, la grossesse de Marie existe d'abord, et ce n'est qu'ensuite qu'elle est justifiée par l'ange. Mais, dans Luc, cette grossesse est préparée et annoncée par une apparition céleste. Le même Gabriel qui avait annoncé à Zacharie la naissance de

Jean-Baptiste, annonce aussi à Marie, fiancée avec Joseph, la grossesse qui sera produite par l'opération d'une force divine ; ensuite de quoi, la mère future du Messie a, avec la mère de Jean, déjà enceinte, une rencontre très significative, et elle échange avec Elizabeth ses sentiments sous la forme d'un hymne (Luc, 1, 26-56). Tandis que Matthieu et Luc prenaient, du moins comme donné, le rapport entre Marie et Joseph, des évangiles apocryphes, nommément le Protévangile de Jacques (1) et l'Évangile de la nativité de Marie (2), livres dont le contenu a été approuvé, pour la plus grande partie, même par les Pères de l'Église, s'efforcent aussi d'exposer comment ce rapport s'est établi ; ils remontent même jusqu'à la naissance de Marie, qu'ils font précéder d'une annonciation semblable à celle qui, suivant Luc, précéda la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus. L'histoire de la naissance de Jean-Baptiste, dans Luc, est composée principalement d'après celles de Samson et de Samuël dans l'Ancien Testament ; de même, l'histoire de la naissance de Marie, dans les apocryphes susdits, est composée d'après celle de Jean-Baptiste, concurremment avec celles de l'Ancien Testament.

Joachim, ainsi parle le récit apocryphe, et Anna (c'était aussi le nom de la mère de Samuël) se sentaient malheureux (comme les parents de Jean-Baptiste) dans un mariage resté long-temps stérile ; alors ils ont tous deux, et en des lieux différents (comme les parents de Samson), l'apparition d'un ange qui leur annonce une fille, la mère future de Dieu, laquelle (comme Jean-Baptiste) est consacrée par l'ange à une vie naziréenne. Alors Marie (comme Samuël) est, dès sa première enfance, apportée dans le temple par ses parents, où, visitée, nourrie par des anges, et même honorée de visions divines, elle demeure jusqu'à

(1) Dans Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, t. 1, p. 161 *et seq.*

(2) *Ibid.*, p. 319 *et seq.*

sa douzième année. Devenue nubile, elle doit quitter le temple ; sa destination ultérieure est déterminée par un oracle rendu au grand-prêtre. Conformément à la prédiction d'Isaïe, 11, 1, seq. : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini*, cet oracle ordonna que tous les célibataires appartenant à la famille de David, en âge de se marier, d'après un des apocryphes (1), ou tous les veufs dans le peuple, d'après l'autre apocryphe (2), apportassent leur bâton, et que celui sur le bâton duquel (comme sur le bâton d'Aaron, 4, Mos., 17) un signe se manifesterait, à savoir le signe annoncé dans le passage d'Isaïe, épousât Marie. Ce signe se manifesta sur le bâton de Joseph, et une fleur, comme il est dit dans la prophétie, y parut, et une colombe se posa sur le bout (3). Joseph, d'après les apocryphes et les Pères de l'Église, était déjà vieux (4). Mais il y a une différence entre l'Évangile de la nativité de Marie et le Protévangile de Jacques ; d'après le premier, malgré le vœu de chasteté opposé par Marie, et malgré le refus de Joseph en raison de son grand âge, il y eut entre eux, sur l'ordre du grand-prêtre, des fiançailles réelles et plus tard un mariage (c. 8 et 10), mariage qui, dans l'esprit de l'écrivain, resta chaste sans aucun doute. Dans le Protévangile, au contraire, il n'est question, dès le commencement, ni de fiançailles ni de mariage, et il ne paraît s'agir que de la garde de la Vierge par Joseph (5) ; celui-ci, même lors du voyage à Bethléem, doute s'il doit la faire inscrire

(1) *Evangel de nativ. Mar.*, c. 7 : Cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.

(2) *Protev. Jac.*, c. 8 : Τοὺς χηρεύοντας τοῦ λαοῦ.

(3) Cela est ainsi dans l'Évangile de nativité de Marie ; un peu autrement dans le Protévangile de Jacques.

(4) *Protev.*, c. 9 : âgé, πρεσβύτης. *Evangel. de Nativ. Mariæ*, 8, grandævus. *Epiphan adv. hæreses*, 78, 8 : il épouse Marie, veuf et âgé de plus de quatre-vingts ans, λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περί που ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.

(5) Παρέλαβε αὐτὴν ἐς τήρησιν σεαυτῷ, c. 9.

comme fille ou comme femme, parce qu'il craint, en se disant son mari, de devenir ridicule à cause de la différence d'âge (c. 17). Là même où, dans Matthieu, Marie est appelée la femme de Joseph, ἡ γυνὴ, l'apocryphe ne la désigne, par précaution, que sous le nom de la jeune fille, ἡ παῖς, et évite même volontiers le mot *prendre*, παραλαϐεῖν, ou le change en *garder*, διαφυλάξαι (1), ce que font aussi plusieurs Pères de l'Église (2). Reçue dès lors dans la maison de Joseph, Marie, d'après le Protévangile, fut chargée avec plusieurs jeunes filles de faire de l'étoffe pour le rideau du temple, et il lui échut, par le sort, de travailler la pourpre. Cependant, tandis que Joseph est absent pour des affaires, Marie reçoit la visite de l'ange. Joseph, à son retour, la trouve enceinte, et l'interroge, non comme son fiancé, mais comme le gardien responsable de son honneur; cependant elle a oublié les paroles de l'ange, et elle assure qu'elle ignore la cause de sa grossesse. Alors, Joseph s'occupant de se débarrasser secrètement de la garde de Marie, l'ange lui apparaît en songe et le tranquillise par ses explications. L'affaire vient à la connaissance des prêtres; et tous deux, à cause du soupçon d'incontinence, sont obligés de boire l'eau de l'épreuve, ὕδωρ ἐλέγξεως, mais, n'en ayant reçu aucun dommage, ils sont acquittés; puis viennent le cens et la naissance de Jésus (3).

Ces récits apocryphes ont été tenus pour historiques pendant long-temps dans l'Eglise, et ils ont été expliqués, comme récits canoniques, d'une façon miraculeuse d'après le point de vue du surnaturalisme; ils ont dû, de même, dans les temps modernes, partager, avec les récits du Nouveau Testament, le sort de l'explication naturelle. Si, dans l'ancienne Église, la croyance aux miracles était si démesu-

(1) C. 14. Voyez les variantes dans Thilo, p. 227.

(2) Comparez Thilo, l. c., p. 365, not.

(3) Tel est le récit du Protévangile de Jacques, c. 10-16; celui de l'Évangile de la nativité de Marie est moins caractéristique.

rément forte qu'elle ne s'arrêtait pas au Nouveau Testament, qu'elle allait jusqu'à embrasser des relations apocryphes, et qu'elle aveuglait sur leur caractère évidemment non historique ; le rationalisme positif de quelques apôtres des connaissances modernes fut tellement excessif, qu'ils crurent pouvoir l'appliquer même aux miracles apocryphes; tel fut l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth ;* expliquant naturellement, sans hésiter, les récits de la descendance et de la jeunesse de Marie, il les a fait entrer dans le cercle de ses déductions (1). De nos jours, où l'on comprend le caractère évidemment mythique de ces récits apocryphes, on jette un regard de compassion aussi bien sur les anciens Pères de l'Église que sur nos auteurs modernes d'explications naturelles; cependant ne pourrait-on pas se demander si les uns et les autres n'ont pas du moins un avantage sur celui qui les juge ainsi, à savoir l'avantage d'être conséquents? Car ils ont entendu, de la même façon, des relations aussi analogues que le sont les relations des commencements de la vie de Marie d'une part, de Jean-Baptiste et de Jésus d'autre part; et ils les ont expliquées ou toutes deux miraculeusement, ou toutes deux naturellement ; mais ils n'ont pas, comme c'est l'habitude aujourd'hui, expliqué l'une mythiquement et l'autre historiquement.

§ XXIII.

Divergences des deux évangiles canoniques relativement à la forme de l'annonciation.

Entrons, après cette esquisse générale, dans le détail de la manière dont la première annonce de la naissance future de Jésus arriva, d'après nos écrits canoniques, à Marie et à Joseph. Nous pouvons d'abord faire abstraction du fond même de cette annonciation, qui est que Jésus a été engen-

(1) 1ter Bd., S. 119 ff.

dré par une opération extraordinaire du Saint-Esprit, et n'en prendre en considération que la forme, à savoir : à qui, quand et comment cette annonce fut donnée.

Comme la naissance de Jean-Baptiste, la conception de Jésus, d'après les récits des évangélistes, est annoncée par un ange. Mais, tandis que, pour Jean-Baptiste, il n'y avait que le seul évangile de Luc et qu'une seule description de l'apparition de l'ange, nous avons, pour Jésus, deux récits parallèles, mais non exactement concordants, dont la comparaison va nous occuper immédiatement. Abstraction faite, comme il a été dit, du fond, nous trouvons, entre les deux récits, les différences suivantes : 1° le sujet de l'apparition ne s'appelle, dans Matthieu, que d'une manière indécise, ange du Seigneur, ἄγγελος Κυρίου ; dans Luc, c'est nommément l'ange Gabriel, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ; 2° la personne à laquelle l'ange apparaît, est, dans Matthieu, Joseph ; dans Luc, Marie ; 3° l'état dans lequel ils ont l'apparition de l'ange est, dans Matthieu, un songe ; dans Luc, la veille ; 4° il y a aussi une différence relativement au temps de l'apparition ; d'après Matthieu, ce n'est qu'après le commencement de la grossesse chez Marie que Joseph reçoit un avertissement divin ; dans Luc, cet avertissement est donné à Marie dès avant sa grossesse ; 5° enfin le but et l'effet de l'apparition sont différents : d'après Matthieu, c'est de tranquilliser postérieurement Joseph devenu inquiet sur la grossesse de sa fiancée ; d'après Luc, c'est de prévenir tout ombrage par une annonce préliminaire.

Maintenant on demande : les deux évangélistes racontent-ils un seul et même fait, seulement avec des divergences, ou bien racontent-ils des faits différents, de sorte que leurs récits peuvent se réunir et se compléter l'un par l'autre ? Or les divergences des deux relations sont si grandes et si essentielles, que la première supposition n'est guère admissible, si l'on ne veut porter atteinte à leur valeur historique. Aussi



la plupart des théologiens, tous ceux du moins qui voient ici une vraie histoire, merveilleuse ou naturelle, se sont décidés pour la seconde supposition. En effet, soutenant que le silence d'un évangéliste sur une particularité qu'un autre raconte n'est pas une négation de cette particularité (1), ils fondent ensemble les deux récits de la manière suivante : 1° d'abord l'ange annonce à Marie sa grossesse prochaine (Luc); 2° ensuite Marie part pour aller trouver Elizabeth (même évangile); 3° après son retour, Joseph, découvrant la grossesse, prend de l'ombrage (Matthieu); 4° enfin lui aussi a l'apparition d'un ange (même évangile) (2).

Mais cet arrangement des circonstances a, comme Schleiermacher l'a déjà remarqué (3), beaucoup de difficultés; et ce que l'un des évangélistes raconte, non seulement ne paraît pas supposer ce que l'autre rapporte, mais encore paraît l'exclure. D'abord la conduite de l'ange qui apparaît à Joseph est à peine explicable, si lui ou un autre ange est précédemment apparu à Marie; il s'exprime en effet (dans Matthieu) comme si son apparition était la première dans cette affaire; il n'invoque pas de message céleste reçu antérieurement par Marie; il ne fait à Joseph aucun reproche de n'avoir pas cru; mais surtout, le soin que prend l'ange de donner à Joseph le nom de l'enfant attendu, avec les raisons détaillées de ce nom (Matthieu, 1, 21), aurait été tout-à-fait superflu, si l'ange (Luc, 1, 31) avait déjà indiqué ce nom à Marie. Mais ce qui est encore plus incompréhensible, c'est la conduite des deux époux. Après l'apparition d'un ange qui lui annonçait une grossesse prochaine, sans le concours de Joseph, qu'est-ce qu'une tendre fiancée avait de plus pressé à faire que de communiquer à son fiancé le message céleste, pour prévenir la découverte

(1) Comparez August., *De consens. evangel.*, 2, 5.

(2) Telle est l'explication de Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1 *a*, S. 145 ff.; Olshausen, *Comm.*, 1, 146 ff.; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56.

(3) *Ueber die Schriften des Lukas*, S. 42 f.

déshonorante de son état par d'autres, et de mauvaises pensées dans l'esprit de son fiancé ? Mais justement Marie laisse faire cette découverte par d'autres, et excite par là le soupçon; car évidemment les mots : *on la trouva grosse*, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Matthieu, 1, 18), signifient que sa grossesse fut reconnue absolument sans sa participation (1); évidemment aussi Joseph n'apprend l'état de Marie que de cette manière, car sa conduite est décrite comme la conséquence de cette découverte. Le Protévangile apocryphe de Jacques a senti tout ce qu'avait d'énigmatique une pareille conduite de la part de Marie, et il a essayé de lever la difficulté de la façon la plus conséquente peut-être du point de vue du surnaturalisme. Si Marie s'était souvenue, telle est l'argumentation sur laquelle repose le récit ingénieux de l'apocryphe, de la teneur du message céleste, elle devait le communiquer à Joseph; comme elle ne paraît pas l'avoir fait, à en juger d'après la conduite de Joseph, il ne reste plus qu'à admettre que la communication mystérieuse qu'elle avait reçue dans un état d'exaltation s'effaça ensuite de son souvenir, et que la vraie cause de sa grossesse lui était inconnue à elle-même (2). Mais aussitôt plusieurs questions se pressent : à quoi alors devait servir l'apparition, et comment les évangélistes en ont-ils eu connaissance? questions qui, cependant, ne sont pas sans réponse sur le terrain du surnaturalisme. Dans le fait, pour le cas actuel, il n'y a guère d'autre parti à prendre qu'à se réfugier dans le merveilleux et l'incompréhensible. Les efforts que des théologiens modernes, surnaturalistes aussi, ont tentés pour expliquer le silence de Marie à l'égard de Joseph, et même pour y trouver un trait excel-

(1) C'est ce que Olshausen même reconnait, p. 148.

(2) *Protev. Jac.*, c. 12 : Marie oublia les mystères que lui avait appris Gabriel, Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ. Interrogée par Joseph, elle répond avec des larmes : Je ne sais pas d'où vient ce qui est dans mon sein, οὐ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου, c. 13.

lent de caractère, sont des efforts aussi téméraires que malheureux pour faire de nécessité vertu. D'après Hess (1), il dut en coûter beaucoup à Marie pour taire à Joseph la communication de l'ange, et il faut considérer cette retenue, dans une affaire connue seulement d'elle et du ciel, comme un signe de sa grande confiance en Dieu. Ce n'est pas en vain, s'est-elle dit en elle-même, que seule j'ai eu cette apparition; si Joseph devait, dès à présent, en être informé, l'ange lui aurait aussi apparu. Mais, si toute personne qui a en partage une révélation supérieure pensait ainsi, combien ne faudrait-il pas de révélations particulières? Suivant Hess, Marie se dit encore : C'est l'affaire de Dieu, je dois lui laisser le soin de convaincre Joseph. Ceci n'est pas autre chose que le principe des gens insouciants. Olshausen approuve les raisons de Hess, et il y ajoute sa remarque favorite, à savoir que, dans des événements aussi extraordinaires, la mesure des rapports ordinaires du monde n'est pas applicable (2). Mais si Marie méprisait ces règles de la vie ordinaire, dans lesquelles on jette ici pêle-mêle des considérations essentielles de délicatesse et de convenance, elle ne pensait pas comme son fils, qui, né sous la loi, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4), n'a jamais violé ces considérations; et en conséquence ce n'est pas se conformer à l'esprit de Jésus que de faire de ce mépris un sujet d'éloge pour Marie.

L'Évangile de la Nativité de Marie, et, à la suite de cet évangile, quelques modernes, entre autres l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, ont essayé d'expliquer le silence de Marie du point de vue de l'explication naturelle, et ils ont supposé que Joseph était éloigné de la demeure de sa fiancée au temps du message céleste. D'après eux, Marie est de Nazareth; Joseph, de Bethléem, où il retourna après ses fiançailles; il ne revint auprès

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Th., S. 36.

(2) *Bibl. Comment.*, 1, S. 149.

de Marie qu'au bout de trois mois, et alors il découvrit la grossesse, qui était survenue dans cet intervalle. Mais c'est sans aucun fondement dans les évangiles canoniques que l'on admet des résidences différentes pour Marie et pour Joseph, et toute cette explication tombe dans le néant.

Sans faire une telle supposition, on pourrait peut-être, en se tenant encore dans l'explication naturelle, se rendre raison du silence de Marie à l'égard de Joseph par la honte qu'elle ressentait à confesser un état si capable d'exciter le soupçon. Mais une personne aussi fortement convaincue du caractère divin de toute l'affaire, et aussi pleinement docile à sa destination mystérieuse que Marie le fut suivant Luc, 1, 38, ne pouvait pas avoir la langue liée par les petites considérations d'une fausse honte.

En conséquence, les auteurs des explications naturelles, pour sauver le caractère de Marie, sans faire tort à celui de Joseph, imaginèrent une communication, tardive il est vrai, de Marie à Joseph, pour se rendre raison de l'incrédulité de ce dernier. Comme l'apocryphe de la Nativité de Marie, ils introduisirent un voyage, mais non de Joseph; et ils se servirent du voyage de Marie près d'Élizabeth, indiqué par Luc, pour expliquer le retard de la communication. Avant ce voyage, dit Paulus, Marie ne se découvrit pas à Joseph; probablement elle voulut d'abord s'entendre avec son amie plus âgée sur la manière de lui faire cette communication, et pour savoir surtout si, comme mère du Messie, elle devait se marier. Ce n'est qu'à son retour qu'elle informe Joseph, probablement par d'autres, de ce qui en est et des promesses qu'elle a reçues. Cette première révélation ne trouve pas Joseph suffisamment préparé; il est en proie à toutes sortes de pensées, flottant entre le soupçon et l'espérance, jusqu'à ce qu'enfin un songe le décide (1). Mais un

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, *a*, S., 121, 145.

aveu si tardif ne peut justifier Marie. Est-ce la conduite d'une fiancée que de faire un voyage de plusieurs lieues après une révélation divine qui touchait le fiancé de si près et dans une affaire aussi délicate, de s'absenter pendant trois mois, et de faire insinuer par des tiers au fiancé ce qui ne pouvait plus se cacher?

Celui qui ne veut pas admettre que Marie ait agi comme certainement nos évangélistes ne supposent pas qu'elle ait agi, celui-là doit admettre sans hésitation qu'elle communiqua à son fiancé le message aussitôt après l'avoir reçu, et que ce dernier ne lui accorda aucune créance. Mais, alors qu'on voie comment on se rendra compte du caractère de Joseph. Hess est aussi d'opinion que Joseph, devant connaître Marie, n'aurait eu aucune raison de douter de son assertion, si elle l'avait instruit de l'apparition (1). Cependant, s'il a douté, ce soupçon paraît supposer une défiance à l'égard de sa fiancée, défiance peu compatible avec son caractère d'homme juste, ἀνὴρ δίκαιος, Matt. 1, 19, et une incrédulité pour le merveilleux qui n'est guère conciliable avec sa disposition ordinaire à recevoir des apparitions angéliques; et, dans tous les cas, lors de l'apparition qu'il eut à son tour plus tard, cette incrédulité lui aurait été reprochée.

Nos évangélistes ont voulu évidemment dépeindre le caractère de Joseph et de Marie comme exempt de tache; or inévitablement on arrive à des conséquences qui contredisent leurs intentions, si l'on veut faire concorder leurs récits et les compléter l'un par l'autre. Concluons donc que la conciliation est impossible et que leurs récits s'excluent. Il ne faut pas croire que l'ange s'est montré d'abord à Marie, puis à Joseph, mais il faut croire qu'il n'a apparu qu'à l'un des deux; en conséquence, c'est seulement l'une ou l'autre des relations qui peut être considérée comme historique. A ce terme, on

(1) L. c.

pourrait vouloir se décider pour l'une ou l'autre des relations d'après différentes considérations ; on pourrait trouver plus vraisemblable, au point de vue du rationalisme le récit de Matthieu, parce que l'apparition de l'ange dans un songe est plus aisément susceptible d'une explication naturelle ; au point de vue du surnaturalisme, le récit de Luc, parce que le soupçon contre la Sainte Vierge y est écarté d'une manière plus digne de Dieu. Mais, à vrai dire, aucune des deux relations n'a, à cet égard, d'avantage essentiel. Toutes deux contiennent l'apparition d'un ange ; elles sont donc pressées de toutes les difficultés qui empêchent de croire à l'existence des anges et à leur apparition, d'après les raisons exposées plus haut lors de l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste ; dans toutes deux, la teneur du message angélique est, comme nous allons bientôt le voir, une impossibilité. Ainsi il ne reste plus aucun signe distinctif qui permette de rejeter l'une des relations, et de conserver l'autre ; et, de toute nécessité, nous sommes, pour l'une et pour l'autre, rejetés sur le terrain mythique.

Sur ce terrain aussi disparaissent d'elles-mêmes les différentes explications que des théologiens, et surtout les auteurs d'explications naturelles, ont essayé de donner des deux apparitions angéliques. Paulus regarde l'apparition dans Matthieu comme un songe naturel produit par la communication que Marie lui avait faite de l'avis reçu par elle, et il assure que Joseph a dû certainement en être instruit ; car autrement on ne comprendrait pas comment, dans son rêve, il se ferait tenir exactement le même langage que celui qui avait été tenu auparavant à Marie par l'ange (1). Mais, remarquons-le bien, si les paroles de l'ange qu'on prétend être le second, sont semblables à celles du premier, sans cependant que le second fasse aucune allusion aux paroles du premier, cela prouve que les paroles du second ne supposent pas les

(1) L. c., S. 146.

paroles du premier. D'ailleurs l'explication naturelle tombe du moment que les relations sont reconnues pour mythiques. Il en faut dire autant de l'opinion exprimée par Paulus à mots couverts, mais ouvertement par l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, à savoir que l'ange apparu à Marie (dans Luc) était un être humain. J'en parlerai plus loin.

D'après tout ce qui précède, nous ne pouvons porter, sur l'origine des deux récits des apparitions angéliques, que le jugement suivant : la conception de Jésus en Marie par une opération divine ne pouvait pas être abandonnée aux hésitations de la conjecture ; il fallait qu'elle fût exprimée avec clarté et assurance, et pour cela on avait besoin d'un messager céleste ; messager qui avait annoncé les naissances de Samson et de Jean, et dont l'apparition semblait encore bien plus exigée par le décorum théocratique à la naissance du Messie. Les paroles mêmes dont les anges se servent ont été, en partie, empruntées à ces annonciations d'enfants remarquables qu'on lit dans l'Ancien Testament (1). Quant à l'apparition de l'ange qui, suivant un évangile, se montre avant toute chose à Marie, et, suivant l'autre, ne se montre

(1) 1, *Mos.*, 17, 19, LXX (annonciation d'Isaac) :

Sara, ta femme, t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom d'Isaac. Ἰδοὺ Σάῤῥα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ.

Jud., 13, 5 (annonciation de Samson) :

Et lui commencera à sauver le peuple d'Israel des mains des Philistins. Καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιίμ.

1, *Mos.*, 16, 11 *et seq.* (annonciation d'Ismaël) :

Et l'ange du Seigneur lui dit : Tu as conçu, tu engendreras un fils, et tu l'appelleras du nom d'Ismaël. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται...

Matth., 1, 21. (Ne crains pas de prendre Marie pour ta femme.....) Elle t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera les hommes de son peuple de leurs péchés. (Μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου.....) Τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Luc., 1, 30. Et l'ange lui dit : Tu concevras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται...

à Joseph qu'après la grossesse établie, il n'y faut voir qu'une variation soit de la légende, soit de la refonte des récits évangéliques; variation qui, dans l'histoire de l'annonciation d'Isaac, a une analogie qui l'explique. Jéhovah (1, Mos. 17, 15 seq.) annonce à Abraham qu'il aura un fils de Sara, sur quoi celui-ci ne peut pas s'empêcher de rire, mais il reçoit une seconde fois la même assurance; Jéhovah (18, 1 seq.) donne cette promesse sous le térébenthinier à Mambré, et Sara en rit comme de quelque chose de nouveau pour elle. Enfin (21, 5 seq.), Sara, pour la première fois après la naissance d'Isaac, parle du rire qui fut l'occasion du nom d'Isaac; d'où l'on voit que ce dernier récit ne suppose pas l'existence des deux premiers récits de l'annonciation de la naissance d'Isaac (1). Ainsi la naissance d'Isaac fut le sujet de diverses légendes ou fictions qui se formèrent sans connexion mutuelle, les unes plus simples, les autres plus ornées. Il en est de même des deux récits discordants sur la naissance de Jésus. Le récit de Matthieu (2) est plus simple et redigé avec plus de rudesse; car il n'évite pas de jeter, ne serait-ce que dans un soupçon passager de Joseph, une ombre sur la vertu de Marie; ombre qui n'est effacée que plus tard. Au contraire, le récit de Luc est plus délicat et plus habile, et il montre tout d'abord Marie dans le pur éclat d'une fiancée du ciel.

(1) De Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, S. 86 f.

(2) Le rêve qui, d'après Matthieu, dissipa les doutes et les inquiétudes de Joseph, a encore une sorte de modèle dans la tradition juive, telle qu'elle est déjà consignée dans l'historien Josèphe, touchant un rêve que le père de Moïse eut dans des circonstances analogues. Son inquiétude, à lui, provenait, non de soupçons contre sa femme, mais du danger que courait son enfant en raison de l'ordre de mort prononcé par le Pharaon. « Amaramès, homme de bonne naissance parmi les Hébreux, dit Josèphe, *Antiq.*, 2, 9, 3, craignant pour tout le peuple qui était menacé de périr par la destruction des enfants, et inquiet pour lui-même à cause de la grossesse actuelle de sa femme, ne savait quel parti prendre. Dans son désespoir, il invoqua la protection de Dieu... Dieu, en ayant eu pitié, se présente à lui pendant le sommeil, et l'exhorte à ne pas désespérer de l'avenir... Car cet enfant qui va naître délivrera la race des Hébreux de la servitude en Égypte, et se fera, parmi les hommes, un nom qui durera autant que l'univers. »

§ XXIV.

Teneur du message de l'ange. Accomplissement de la prophétie d'Isaïe.

L'ange qui, d'après Luc, apparaît à Marie, dit seulement que Marie deviendra grosse d'une manière qu'il ne précise pas d'abord, qu'elle engendrera un fils qu'elle devra appeler Jésus, que ce fils sera grand, et qu'il sera nommé le fils du Très-Haut, υἱὸς ὑψίστου; que Dieu lui donnera le trône de son aïeul David, qu'il règnera sans fin sur la maison de Jacob. Tout cela est parfaitement conforme aux formules habituelles des Juifs concernant le Messie, et même les mots *fils du Très-Haut*, s'ils étaient seuls, ne devraient se prendre que dans le sens d'un roi ordinaire d'Israël, comme dans 2, Sam. 7, 14, Psalm. 2, 7; ils conviendraient donc encore mieux au plus grand des rois, au Messie, même considéré en la simple qualité d'homme. Ce langage juif jette, quand on y réfléchit, une nouvelle lumière sur la valeur historique de cette apparition angélique; car il faut dire avec Schleiermacher que difficilement le véritable ange Gabriel aurait annoncé l'arrivée du Messie dans des formules aussi strictement judaïques (1). Par la même raison, on sera disposé à attribuer, avec ce théologien, ce récit comme le précédent concernant Jean-Baptiste, à un seul et même auteur judéo-chrétien. Ce n'est que lorsque Marie fait, en raison de sa virginité, des objections à l'annonciation d'un fils, que l'ange explique davantage le mode de la conception, en disant qu'elle sera produite par le Saint-Esprit, par la vertu de la divinité; dès lors, la dénomination de fils de Dieu, υἱὸς Θεοῦ, prend un sens métaphysique plus précis. Pour confirmer qu'un prodige de cette espèce n'est pas impossible à Dieu, l'ange rappelle à Marie ce qui s'est passé avec sa parente Élizabeth, après quoi elle

(1) *Ueber den Lukas*, S. 23.

s'abandonne, pleine de foi, aux desseins de Dieu sur elle.

Dans Matthieu, où l'objet principal est de dissiper les inquiétudes de Joseph, l'ange commence par lui apprendre que l'enfant conçu en Marie a été engendré par le Saint-Esprit, πνεῦμα ἅγιον, ainsi que l'évangéliste l'a déjà exposé de son chef, V. 18; et la destination messianique de Jésus n'est ensuite caractérisée que par les mots : « Il délivrera son peuple de ses péchés. » Il semble d'abord que ce langage est moins conforme aux idées juives que les termes dans lesquels Luc a exprimé la fonction messianique de l'enfant à naître. Mais dans le mot *péchés*, ἁμαρτίαις, sont compris les punitions du peuple, à savoir son asservissement par les étrangers; de sorte que, ici aussi, l'élément judaïque ne manque pas. De même, dans le mot *régner*, βασιλεύειν, employé par Luc, est renfermée l'idée de la domination sur un peuple docile et meilleur; si bien que le caractère le plus élevé du Messie n'est pas, non plus, complétement oublié. Puis l'ange, ou plutôt l'évangéliste, à l'aide d'une formule qui lui est très familière : *Tout cela se fit, afin que fût accompli ce qui est dit*, etc., τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ. (V. 22), ajoute une prophétie de l'Ancien Testament, qui se trouve, suivant lui, vérifiée par ce mode de conception de Jésus: à savoir que, d'après Isaïe, 7, 14, une vierge deviendra enceinte et enfantera un fils qui sera appelé Dieu-avec-nous (Emmanuel).

Le sens primitif du passage d'Isaïe est, d'après les nouvelles recherches, le suivant (1) : le roi Achaz étant enclin à faire un traité avec l'Assyrie, par crainte des rois de Syrie et d'Israël, le prophète veut lui donner une vive assurance de la prochaine destruction de ces ennemis, alors si

(1) Comparez Paulus, *Philol. Clavis über den Jesaiasz. d. St.*; le même dans *Exeg. Handb.*, 1, *a*, S. 164 ff.; Gesenius, *Comment. über den Jesaias*, 2 Bd., 1 Abth., S. 296 ff.; Umbreit, *Ueber die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau*, in *Ullmann's und seinen theol. Studien*, 1830, 3 Heft, S. 541 ff.; Hitzig, *Comm. zum Jesaias*, S. 84 ff.

redoutés, et il lui dit : Suppose qu'une femme non encore mariée, et qui, pour la première fois, ait, en ce moment, des rapports conjugaux (1), conçoive un enfant; ou en d'autres termes : Une jeune femme désignée (peut-être celle du prophète même) est déjà grosse ou le va devenir; d'aujourd'hui au moment de la naissance de son enfant, les circonstances politiques se seront tellement améliorées, qu'on pourra lui donner un nom de bon augure; et avant que l'enfant ne soit parvenu à l'âge de discernement, les puissances ennemies seront complétement anéanties. Ce qui veut dire en prose : Avant que neuf mois ne se soient écoulés, la situation du royaume sera déjà meilleure, et dans l'intervalle de trois ans environ le danger aura disparu. Toujours est-il (c'est un point porté jusqu'à l'évidence par la critique moderne) que, dans les circonstances qui furent l'occasion de la prophétie d'Isaïe, un signe pris au moment actuel et à un avenir très prochain pouvait seul avoir un sens. Combien, d'après l'interprétation de Hengstenberg, le langage du prophète serait mal approprié aux choses! Autant il est certain, dit ce théologien (2), qu'un jour le Messie sera engendré d'une vierge parmi le peuple de l'alliance, autant il est impossible que le peuple au sein duquel il doit naître, et la famille dont il doit descendre, périssent sans retour. Quel mauvais calcul de la part du prophète de vouloir rendre l'invraisemblance du prochain salut, vraisemblable à l'aide d'une plus grande invraisemblance reculée dans un lointain avenir! Et puis le prophète fixe un terme d'un petit nombre d'années. A cette objection, Hengstenberg répond en continuant son explication : La chute des deux

(1) Avec cette explication, le débat sur la signification du mot עלמה perd son importance. Au reste, on pourrait le décider en disant que ce mot signifie, non la jeune fille intacte, mais la jeune fille nubile. (Voyez Gesenius, l. c., S. 297 f.) Dès le temps de Justin, les juifs soutenaient que עלמה devait se traduire, non par *vierge*, παρθένος, mais par *jeune fille*, νεᾶνις. *Dial. c. Tryph.*, n. 43, p. 139 E., de l'édition déjà citée.

(2) *Christologie des A. T.*, 1, *b*. S. 47.

royaumes s'accomplira, non dans l'intervalle écoulé jusqu'à ce que l'enfant désigné atteigne l'âge de discernement, mais dans un intervalle égal à celui qui, un jour et dans le plus lointain avenir, s'écoulera entre la naissance du Messie et le premier développement de son intelligence, c'est-à-dire environ trois ans. Quelle extravagante confusion des temps! Un enfant doit naître dans les siècles à venir, et ce qui arrivera avant que cet enfant n'atteigne l'âge de discernement doit s'accomplir dans le moment présent!

Paulus et son parti ont donc pleinement raison contre Hengstenberg et les siens, quand ils soutiennent que la prophétie d'Isaïe, en raison de sa signification primitivement locale, se rapporte à des circonstances contemporaines, et non au Messie futur, et encore moins à Jésus; mais, d'un autre côté, Hengstenberg n'a pas moins raison contre Paulus quand il assure qu'ici, dans Matthieu, le passage d'Isaïe est entendu comme la prédiction de la naissance de Jésus par une vierge. On sait que les commentateurs orthodoxes, dans la formule fréquente : *Afin que fût accompli*, ἵνα πληρωθῇ, et autres formules semblables, ont de tout temps trouvé la signification suivante : cela est arrivé d'après l'arrangement de Dieu, afin que s'accomplît la prophétie de l'Ancien Testament, laquelle, dès l'origine, avait en vue l'événement du Nouveau Testament. Les commentateurs rationalistes, au contraire, n'y trouvent que la signification suivante (1) : cela est arrivé d'une telle façon, était de telle nature, que les paroles de l'Ancien Testament, lesquelles se rapportaient primitivement à quelque autre chose, peuvent y être appliquées et reçoivent, seulement après l'application, leur pleine vérité. Dans la première signification, le rapport entre le passage de l'Ancien Testament et l'événement du Nouveau, est un rapport existant dans les choses, ar-

(1) Voyez Paulus, l. c., S. 157 ff.

rangé par Dieu même (1); dans la seconde signification, ce rapport n'a aucune réalité dans les choses, et il n'existe que dans l'esprit de l'écrivain postérieur qui l'a trouvé. Dans la première, c'est un rapport exact et essentiel; dans la seconde, un rapport inexact et accidentel. Mais entendre de cette dernière manière les passages du Nouveau Testament qui représentent une prophétie de l'Ancien Testament comme accomplie, c'est contredire aussi bien le texte que l'esprit des écrivains du Nouveau Testament; le texte, car ni πληροῦσθαι, dans une telle connexion, ne peut signifier autre chose que *s'accomplir*, *ratum fieri*, *eventu comprobari ;* ni ἵνα ὅπως, autre chose que *dans ce but*, *eo concilio ut*, attendu que l'adoption fort répandue d'un ἵνα ἐκβατικὸν n'est venue que des difficultés dogmatiques (2); l'esprit, car rien n'est plus contraire qu'une telle explication aux idées juives des écrivains évangéliques. Soutenir avec Paulus (3) que l'homme de l'Orient ne pense pas sérieusement que l'ancienne prophétie ait été prononcée jadis par le prophète, ou accomplie plus tard par la divinité, afin de figurer d'avance l'événement nouveau, et réciproquement, c'est transporter notre timidité occidentale dans la vie d'imagination des Orientaux; mais ajouter, comme il fait, que la concordance d'un événement postérieur avec des prophéties antérieures, ne prend que dans l'esprit de l'homme de l'Orient la *forme* d'un dessein prémédité, c'est détruire la proposition qu'il vient d'émettre, car c'est dire : ce qui, d'après notre manière de voir, n'est qu'une simple coïncidence, parut un dessein prémédité à l'homme d'Orient; et nous devons reconnaître que tel est le sens du lan-

(1) C'est aussi l'opinion dans laquelle Hengstenberg retombe, une fois que la chose est ramenée à sa formule, bien qu'il adoucisse (1, a, S. 338 ff.) l'explication orthodoxe beaucoup plus qu'il ne le devrait, s'il tenait à rester conséquent avec ses principes.

(2) Voyez Winer, *Grammatik des neutest. Sprachidiomes*, 3te Aufl., S. 382 ff. Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 49, 317, et *Excurs.* 1, p. 836 *et seq.*

(3) L. c.

gage oriental, si nous voulons l'interpréter d'après les intentions qui l'ont dicté. Les Juifs postérieurs, on le sait, trouvaient, partout dans l'Ancien Testament, des prophéties pour le présent et pour l'avenir. A l'aide de passages de la Bible, en partie entendus faussement, ils s'étaient formé une image complète du Messie futur (1). En appliquant ainsi, même à tort et à travers, l'Écriture, le Juif se figurait rencontrer un véritable accomplissement des paroles là où il les appliquait. Aussi est-ce, pour parler le langage d'Olshausen (2), une pure prévention dogmatique que de supposer, à la formule en question, chez les écrivains du Nouveau Testament, un sens tout autre que celui qui était habituel chez leurs compatriotes, et cela uniquement pour ne pas les trouver coupables d'une fausse interprétation de l'Écriture.

Assez indépendants, à l'égard de l'Ancien Testament, pour reconnaître, contre l'ancienne explication orthodoxe, que plusieurs prophéties se rapportent précisément à des circonstances voisines; n'étant pas pourtant assez téméraires, à l'égard du Nouveau Testament, pour nier, avec les commentateurs rationalistes, l'application que les Évangiles font de ces prophéties au Messie, plusieurs théologiens de notre temps ont encore trop de préjugés pour admettre, dans le Nouveau Testament, quelques fausses interprétations de l'Ancien. En conséquence ils prennent, comme le fait par exemple Olshausen, l'expédient de distinguer dans ces prophéties un double rapport, le premier à un événement contemporain et d'un ordre moins élevé, le second à un événement futur et d'un ordre plus élevé. De cette façon, ils ne choquent pas le sens des passages de l'Ancien Testament, sens qui est clair par les faits et par l'histoire, et en même temps ils ne forcent ni démentent l'explication de ces passages,

(1) Comparez la seconde partie des *Horæ* de Schœttgen, De Messia; Fritzsche, l. c., p. 49.

(2) *Bibl. Comm.*, S. 58.

donnée dans le Nouveau Testament. Ainsi, suivant eux, la prophétie d'Isaïe dont il est ici question, a un double but, d'abord d'annoncer l'accouchement prochain de la fiancée du prophète, puis d'annoncer, pour un lointain avenir, la naissance de Jésus par une vierge (1). Mais un double sens aussi monstrueux est né de l'embarras des théologiens; ils ont voulu, comme le dit Olshausen lui-même, éviter d'être réduits à l'extrémité d'admettre que les écrivains du Nouveau Testament, et Jésus lui-même, n'ont pas bien compris l'Ancien Testament, c'est-à-dire ne l'ont pas compris d'après les règles modernes de l'interprétation, mais l'ont expliqué à la façon de leur temps, qui n'était pas la meilleure de toutes. Pour l'homme exempt de préjugés, cette difficulté existe si peu, qu'au contraire ce serait pour lui une difficulté si les choses se comportaient autrement, et si, contrairement à toutes les lois du développement historique des nations, les écrivains du Nouveau Testament s'étaient complétement élevés au-dessus du mode d'interprétation de leurs contemporains et de leurs compatriotes. Ainsi, relativement aux prophéties citées dans le Nouveau Testament, nous pourrons, sans hésitation, accorder, suivant les circonstances, qu'elles y ont été plusieurs fois expliquées et appliquées dans un tout autre sens que celui que leurs auteurs y avaient attaché.

Nous avons donc un tableau des quatre opinions possibles sur ce point, opinions dont deux sont extrêmes, et deux sont des essais de conciliation. De ces essais de conciliation, l'un est faux, et l'autre me paraît le véritable.

1. *Opinion orthodoxe* (Hengstenberg et d'autres) : De tels passages de l'Ancien Testament n'avaient, dès l'origine, de rapport prophétique qu'au Christ ; car les écrivains du Nouveau Testament les expliquent ainsi, et il faut qu'ils

(1) *Bibl. Comm.*, S. 58 ff.

aient raison, quand même l'intelligence humaine devrait s'y confondre.

2. *Opinion rationaliste* (Paulus et d'autres) : Il n'est pas vrai que les écrivains du Nouveau Testament donnent aux prophéties de l'Ancien Testament cette signification strictement messianique; car l'application au Christ est primitivement étrangère aux prophéties considérées à la lumière de la raison; or les écrivains du Nouveau Testament doivent s'accorder avec la raison, malgré tout ce qu'une foi vieillie peut dire à l'encontre.

3. *Essai mystique de conciliation* (Olshausen et d'autres) : Les passages de l'Ancien Testament renferment primitivement aussi bien le sens profond signalé par les écrivains du Nouveau Testament, que le sens prochain que la raison nous force à y reconnaître; ainsi s'accordent la saine raison et l'ancienne foi.

4. *Décision de la critique :* Les prophéties de l'Ancien Testament n'avaient très fréquemment qu'une application prochaine aux affaires du temps; mais elles ont été regardées par les hommes du Nouveau Testament comme de véritables prophéties relatives à Jésus en qualité de Messie, parce que la raison était, chez ces hommes, modifiée par la manière de penser de leur peuple; ce que le rationalisme et l'ancienne foi méconnaissent également (1).

(1) Toute l'explication rationaliste de l'Écriture repose sur un paralogisme palpable par lequel elle se défend, et avec lequel elle tombe. Voici en quoi il consiste :

Les écrivains du Nouveau Testament ne doivent pas être expliqués comme s'ils disaient quelque chose de déraisonnable (il faudrait dire : rien qui contredise le développement de *leur* raison).

Or, leurs paroles, interprétées d'une certaine façon, seraient contraires à la raison (c'est-à-dire contraires au développement de *notre* raison).

En conséquence, ils ne peuvent pas avoir eu une telle opinion, et il faut les expliquer autrement.

Qui ne voit ici l'inconséquence mortelle où tombe le rationalisme en se plaçant sur le même terrain que le surnaturalisme? Tandis que, dans tout autre cas, on examine d'abord si ce qui est dit ou écrit est juste ou vrai, le rationalisme, contrairement à son principe, accorde, comme le surnaturalisme, aux hommes du Nouveau Testament, la prérogative d'être toujours dans le vrai.

En conséquence, nous n'hésiterons pas, touchant la prophétie dont il est ici question, à accorder que les évangélistes en ont forcé le sens en l'appliquant à Jésus. Maintenant, ont-ils fait cette application parce que Jésus naquit réellement d'une vierge? ou bien cette prophétie, appliquée avant eux au Messie, est-elle ce qui les a conduits à admettre que Jésus était né de cette façon miraculeuse? Cette alternative ne peut se décider que par la discussion suivante.

§ XXV.

Jésus engendré par le Saint-Esprit. Critique de l'opinion orthodoxe.

Ce que les deux évangélistes, Matthieu et Luc, racontent du mode de la conception de Jésus, a été, de tout temps, interprété par les commentateurs ecclésiastiques ainsi qu'il suit : Jésus a été engendré en Marie par une opération divine qui a remplacé le concours d'un homme. Et véritablement cette explication a, pour elle, la première apparence des textes ; en effet, les paroles de Matthieu, *avant qu'ils eussent de rapport ensemble*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς, 1, 18, et celle de Luc, *puisque je ne connais pas d'homme*, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, ces deux passages, dis-je, excluent la participation de Joseph et même de tout homme à l'engendrement de l'enfant dont il est ici question. A la vérité, *esprit-saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *vertu du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, ne signifient pas le Saint-Esprit, dans le sens de l'Église, comme troisième personne de la Trinité; mais d'après l'usage que fait l'Ancien Testament de la locution רוח אלהים *spiritus Dei*, ils signifient Dieu, en tant qu'il agit sur le monde. Enfin les expressions de Matthieu, *étant enceinte par la vertu de l'Esprit-Saint*, ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, et celle de Luc, *ombrager*, ἐπέρχεσθαι, ἐπισκιάζειν, mettent assez clairement la vertu divine à la place de l'action fécondante de l'homme.

Telle paraît donc être l'idée que les paragraphes évangéliques ici mentionnés veulent donner de l'origine de la vie de Jésus; néanmoins de graves difficultés ne permettent guère de la suivre jusqu'au bout. Nous pouvons distinguer les difficultés que nous appellerons physico-théologiques, de celles qui naissent de l'exégèse historique.

Toutes les difficultés physiologiques concourent à ce point : qu'une pareille naissance serait la plus extraordinaire déviation de toute loi naturelle. Il y aura toujours à faire valoir ici la phrase de Plutarque : *Jamais femme n'est dite avoir eu un enfant sans le concours d'un homme* (1), et à appliquer l'*impossible* de Cerinthe (2); car il est physiologiquement certain que le concours de deux corps humains de sexe différent est nécessaire pour que le germe d'une nouvelle vie humaine soit fécondé et se développe (3).

Ce n'est que dans les espèces les plus inférieures du règne animal que l'on connaît une propagation sans intervention sexuelle, et jamais on n'aurait dû invoquer une pareille analogie pour la conception de Jésus (4). La chose étant considérée uniquement au point de vue physiologique, on pourrait dire d'un homme né sans le concours des sexes, ce que Origène a dit dans le sens du plus haut surnaturalisme (5), que les mots du psaume 22, 7 : *Je suis un ver et non un homme*, sont une prophétie de la naissance de Jésus, en tant qu'engendré, comme ces êtres inférieurs, sans un concours sexuel. Mais à la considération purement physiologique, l'ange, dans Luc, ajoute déjà la considération théologique, à savoir (1, 37) que rien n'est impossible à la puissance divine. La toute-puissance divine, ne faisant

(1) Παιδίον οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός. *Conjugial. Præcept. opp. ed Hutten*, vol. 7, p. 428.

(2) *Irenæus adv. Hær.*, 1, 26 : Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est.

(3) Comparez Paulus, l. c., S. 151.

(4) C'est pourtant ce qui a été fait dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, S. 369. Anmerk.

(5) *Homil. in Lucam*, 14.

qu'un avec la sagesse divine, n'agit jamais sans motifs suffisants; il faudrait donc pouvoir montrer ici un motif semblable. Or, pour suspendre une loi naturelle établie par lui-même, Dieu n'aurait de motif suffisant qu'autant que cette suspension serait indispensable à l'obtention de résultats dignes de lui. A cette objection l'on répond: Le but de la rédemption exigeait la pureté de Jésus; or, pour être pur du péché, Jésus, par l'exclusion de la participation d'un père pécheur et par l'influence divine de sa conception, devait être soustrait à la tache du péché originel (1). Mais on a déjà remarqué (2), et tout récemment Schleiermacher a fait voir d'une manière qui décide de ce côté la question (3), que l'exclusion seule de la participation paternelle ne suffisait pas, et qu'il fallait aussi exclure la participation maternelle, non moins entachée du péché originel, à moins que l'on admît avec les hérétiques valentiniens que Jésus n'avait fait que traverser le corps de Marie. Or, si la participation maternelle demeure, comme c'est évident d'après les récits évangéliques, il faut, pour obtenir la pureté qu'on suppose nécessaire, admettre une opération divine qui sanctifie, lors de la conception de Jésus, la participation de la mère humaine et pécheresse. Mais si Dieu purifiait de la sorte la participation maternelle, il était plus simple d'en faire autant pour la participation paternelle, que d'intervertir, en excluant cette dernière, aussi énormément la loi de la nature, et dès lors on ne peut plus soutenir qu'il était nécessaire que Jésus fût conçu sans père pour être pur du péché.

Celui-là même qui croit pouvoir se dérober aux difficultés jusqu'ici exposées, en s'enveloppant dans un surnaturalisme inacessible aux arguments de la raison et aux lois de

(1) Voyez Olshausen, l. c., S. 49 f.

(2) Par exemple Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1 Bd., S. 407.

(3) Glaubenslehre, 2 Thl., § 97, S. 73 f. der zweiten Auflage.

la nature, doit cependant se préoccuper des difficultés d'exégèse et d'histoire que lui offre son propre terrain, difficultés qui pressent également l'idée d'une conception surnaturelle de Jésus. Nulle part dans le Nouveau Testament, si ce n'est dans les deux récits de l'enfance chez Matthieu et Luc, il n'est parlé d'une telle origine de Jésus, nulle part il n'y est fait d'allusion directe (1). Non seulement Marc laisse de côté l'histoire de la conception, mais encore l'auteur supposé du quatrième évangile, Jean, n'en parle pas davantage, lui que l'on assure avoir été commensal de Marie après la mort de Jésus, et qui, à ce titre, aurait dû être le plus exactement informé sur ces événements. On répond : Il a voulu plutôt raconter l'origine céleste que l'origine terrestre de Jésus. Mais l'opinion qu'il exprime dans son Prologue d'une hypostase divine qui devint réellement chair en Jésus et qui lui demeura inhérente, est-elle conciliable avec l'opinion qui est exprimée dans les passages en question, c'est-à-dire avec l'opinion d'une simple opération divine déterminant la conception de Jésus? et en conséquence Jean a-t-il pu supposer l'histoire de la conception telle qu'elle est donnée par Matthieu et par Luc? Cette objection perd sa force, si nos recherches ultérieures ne confirment pas que le quatrième évangile ait Jean pour auteur; mais ce qui doit surtout être pris en considération, c'est que, ni dans le cours des évangiles de Marc et de Jean, ni dans le reste des évangiles même de Matthieu et de Luc, il ne se trouve aucune allusion rétrospective à ce mode de conception. Non seulement Marie désigne Joseph comme le père de Jésus sans autre explication (Luc, 2, 48), et l'évan-

(1) Ce point a été surtout relevé dans l'*Esquisse du dogme de la naissance surnaturelle de Jésus*; dans Schmidt's *Bibliothek*, 1, 3, S. 400 ff.: dans les *Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit*, dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, 365 ff.; dans *Kaiser's bibl. Theol.*, 1, S. 231 f.; De Wette's, *Bibl. Dogmatik*, § 281; Schleiermacher's, *Glaubenslehre*, 2 Thl., § 97.

géliste parle de Marie et de Joseph comme de ses parents, γονεῖς (Luc, 2, 41); mais encore tous ses contemporains, au dire de nos évangiles, le regardaient comme fils de Joseph, et plusieurs fois cette naissance lui a été reprochée en sa présence avec des termes de mépris (Matth., 13, 55; Luc, 4, 22; Joh., 6, 42); de tels reproches lui auraient donné une occasion décisive pour invoquer sa conception miraculeuse; et cependant il n'en dit pas un mot. Si l'on objecte qu'il ne voulait pas persuader de la divinité de sa personne par ce moyen tout extérieur, et qu'il ne pouvait s'en promettre aucun effet auprès de ceux dont les dispositions intérieures lui étaient contraires, il faut observer que, d'après le quatrième évangile, ses propres disciples, tout en lui donnant la qualité de fils de Dieu, le regardaient cependant comme le véritable fils de Joseph; car Philippe le présente à Nathanael comme Jésus fils de Joseph, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσήφ (Joh., 1, 46), évidemment dans le même sens de paternité propre que celui que les Juifs attachaient à cette désignation; et nulle part on ne lit que ce fût là une opinion ou erronée ou incomplète dont les apôtres durent se défaire plus tard; loin de là, le contexte de la narration (il n'est pas possible de le méconnaître) signifie que les apôtres possèdent la vraie croyance.

Les autres écrits du Nouveau Testament, pas plus que les évangiles, ne contiennent rien qui confirme l'opinion de la conception surnaturelle de Jésus. Car, lorsque l'apôtre Paul dit que Jésus est *né de la femme*, γενόμενος ἐκ γυναικὸς (Gal. 4, 4), on ne voudra pas voir, dans cette expression, une négation de la participation masculine; car en ajoutant : *né sous la loi*, γενόμενον ὑπὸ νόμον, il montre qu'il n'a entendu, comme cela se voit si souvent dans l'Ancien Testament, par exemple Job, 14, 1, que désigner par ces termes la faiblesse et la bassesse de la nature humaine. Plus loin (Rom. 1, 3 seq., comparez 9, 5), Paul fait descendre le Christ de David et des patriarches, selon la chair, κατὰ

σάρκα, mais il l'appelle le fils de Dieu, selon l'esprit de sainteté, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Personne ici, sans doute, n'identifiera l'opposition entre la *chair* et *l'esprit* avec l'opposition entre la participation maternelle à la conception de Jésus, et une force divine qui remplaça la participation paternelle. Enfin, si dans la Lettre aux Hébreux (7,3) Melchisedec est comparé, comme étant sans père, ἀπάτωρ, avec le fils de Dieu, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, cette expression ne doit pas être rapportée à l'apparition de Jésus sur la terre; car Paul ajoute les mots *sans mère*, ἀμήτωρ, ce qui conviendrait à Jésus aussi peu que l'expression que l'on trouve plus loin, *sans généalogie*, ἀγενεαλόγητος.

§ XXVI.

Retour sur les généalogies.

De toutes les preuves de l'exégèse contre la réalité d'une conception surnaturelle de Jésus, la plus décisive et aussi la plus directe, se trouve dans les deux généalogies que nous avons discutées précédemment. Déjà le manichéen Faustus avait soutenu que celui qui, comme nos deux généalogistes, fait descendre Jésus de David par Joseph, ne peut supposer, sans contradiction, que Joseph n'a pas été le père de Jésus (1), et Augustin ne fut pas heureux dans sa réponse, quand il fit observer, qu'en raison de la prérogative du sexe masculin, la généalogie de Jésus avait dû être rattachée à Joseph, qui était époux de Marie (et père de Jésus), sinon par un lien corporel, du moins par un lien spirituel (2). Dans ces derniers temps, plusieurs théologiens ont soutenu que la nature des arbres généalogiques, dans Matthieu et dans Luc, montraient que les rédacteurs avaient considéré Jésus comme le véritable fils de Joseph (3). En effet, les gé-

(1) *Augustinus contra Faustum Manichæum*, L. 23, 3, 4.

(2) L. c., n. 8.

(3) Esquisse du dogme, etc., dans

néalogies doivent prouver que Jésus descend par Joseph de la race de David; mais que prouvent-elles, si Joseph n'a pas été le père de Jésus? Dans Matthieu (1, 1) la première assertion (et c'est la tendance de toute la généalogie) est que Jésus est fils de David, υἱὸς Δαυίδ; mais cette assertion est ensuite détruite par le passage postérieur où est nié l'engendrement de Jésus par Joseph, fils de David. Il n'est donc nullement vraisemblable que la généalogie et l'histoire de l'enfance proviennent du même auteur; et il faudra admettre, avec les théologiens susdits, que les généalogies ont été prises ailleurs. On ne remédierait à rien en observant que, Joseph ayant, sans aucun doute, adopté Jésus, la généalogie du premier est devenue celle du second; car l'adoption peut bien suffire pour transférer au fils adoptif certains droits extérieurs, tels que le droit d'hériter, etc.; mais elle ne pourrait conférer des titres à la dignité de Messie, laquelle était attachée au véritable sang de David. Celui qui aurait regardé Joseph simplement comme le père adoptif de Jésus, ne se serait guère donné la peine de montrer qu'il descendait de David; et si, après avoir établi que Jésus était fils de Dieu, on avait conservé encore un intérêt à le représenter comme fils de David, on aurait plutôt, dans cette vue, pris la généalogie de Marie; car, dans le cas où il n'existait aucun père mortel, il fallait recourir, quoique ce fût contre l'usage, à l'arbre généalogique de la mère. Enfin, si, du temps de la rédaction de ces généalogies, on n'avait pas admis un rapport plus étroit qu'une simple adoption entre Joseph et Jésus, plusieurs auteurs ne se seraient pas occupés à dresser un arbre généalogique où Joseph eût sa place, et il ne nous en resterait pas encore deux échantillons différents.

Il n'est donc guère possible de contester à ces savants

Schmidt's, *Bibl.*, l. c., S. 403 f.; K. Ch. L. Schmidt, *id.*, 3, 1, S. 132 f.; Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 2, § 97, S. 71. Comparez Wegscheider, *Instit.*, § 123, n. *d.*

que ces généalogies ont été rédigées dans l'opinion que Jésus a été le véritable fils de Marie et de Joseph. Les auteurs ou compilateurs de nos évangiles, bien que convaincus, pour leur part, de l'origine supérieure de Jésus, les ont reçues dans leur collection. Seulement Matthieu trouvant dans son original : *Joseph engendra Jésus de Marie*, Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας (comparez V. 3. 5-6), et ayant une autre opinion, changea ces mots en : *Joseph, époux de Marie, de laquelle naquit Jésus*, τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς (1, 16). Par la même raison, Luc, de son côté, au lieu de mettre simplement : *Jésus fils de Joseph*, Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσὴφ, mit : *Jésus, fils, comme on croyait, de Joseph*, ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ. Nous avons remarqué plus haut que nos généalogies ne peuvent pas avoir été composées avec l'opinion que Joseph n'était pas le père de Jésus; et il ne faut pas s'appuyer sur cette remarque, pour objecter qu'alors il ne peut y avoir eu aucun intérêt à les incorporer dans les évangiles. Car la composition primitive d'une généalogie de Jésus, à supposer même que, dans notre cas, il se fût agi seulement de rapporter à Jésus des arbres généalogiques déjà existants, était demandée par un puissant intérêt ; et cet intérêt était, dans l'hypothèse de la descendance corporelle de Jésus par Joseph, de donner un appui capital à la croyance en lui comme Messie. Dans l'autre hypothèse, un intérêt différent, mais plus faible, engageait à adopter les généalogies déjà faites; car, bien qu'il n'y eût pas de filiation naturelle entre Joseph et Jésus, ces généalogies ne paraissaient pas inutiles pour rattacher Jésus à David. De la même façon, les deux histoires de la naissance, dans Matthieu et Luc, qui excluent décidément Joseph de la conception de Jésus, attachent néanmoins de l'importance à la descendance davidique de Joseph (Matth. 1, 20; Luc, 1, 27; 2, 4). Remarquons toutefois que, même après que le point de vue était changé,

on conserva ce qui pourtant n'avait de l'importance que dans la première opinion.

Ainsi l'origine de nos généalogies se trouve reportée dans un temps et dans un cercle de la primitive Eglise où Jésus passait encore pour un homme né naturellement. Nous sommes donc ramenés aux Ebionites. L'histoire de ces premiers temps nous apprend que les Ebionites, en tant qu'ils se distinguaient encore des Nazaréens, avaient adopté cette opinion de la personne du Christ (1); et nous soutenons que les généalogies dans Matthieu et dans Luc ont dû être rédigées par des chrétiens primitifs, imbus des doctrines ébionites. Nous devrions donc nous attendre à retrouver ces anciens arbres généalogiques dans les anciens évangiles ébionites, sur lesquels il nous reste encore des renseignements; mais nous ne serons pas peu surpris d'apprendre que justement ces évangiles judéo-chrétiens étaient sans les généalogies (2). A la vérité, l'évangile des Ebionites ne commençant, d'après Epiphane, qu'après l'apparition de Jean-Baptiste, on pourrait entendre, par les *généalogies*, γενεαλογίας, qu'ils auraient supprimées, l'histoire de la naissance et de l'enfance, contenue dans les deux premiers chapitres de notre Matthieu; car, rejetant la conception de Jésus sans père, ils n'ont pas dû adopter ces deux chapitres, au moins dans la forme qu'ils ont aujourd'hui; et il serait possible de croire qu'il ne manquait à leur évangile que ces deux chapitres contraires à leur manière de voir, et que les arbres généalogiques conformes à leurs dogmes avaient été insérés quelque part ailleurs. Mais cette explication n'est pas admissible; car Épiphane, parlant des Nazaréens, et disant qu'il ne sait pas si les généalogies leur ont manqué oui ou non, caractérise ces pièces en rapportant qu'elles *allaient d'A-*

(1) S. Justin. Mart., *Dial. cum Tryphone*, 48; Theodoret, *Fabr. hær.*, 2, 4; Origenes *contra Celsum*, L. 5, 61; *Comment. in Matth.*, t. 16, ed. de la Rue, vol. 3, p. 733.

(2) *Hæres.*, 30, § 14.

braham jusqu'au Christ, τὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ (1); par conséquent, lorsqu'il dit que les *généalogies* manquaient à quelques hérétiques, il entend évidemment les arbres généalogiques, bien que, en appliquant cette expression aux Ébionites, il y comprenne aussi l'histoire de la naissance.

Comment donc se fait-il que l'on ne trouve pas les généalogies, justement chez la secte chrétienne où nous pensions devoir en chercher l'origine? et comment nous expliquer ce fait singulier? Un érudit a récemment émis la conjecture que les judéo-chrétiens ont supprimé, par prudence, les arbres généalogiques pour ne pas faciliter et augmenter les persécutions qui menaçaient, sous Domitien, et peut-être auparavant, la famille de David (2). Mais des explications prises en dehors du sujet et dans des circonstances accidentelles qui sont même soumises au doute de la critique historique, ne devraient être invoquées que lorsqu'il est tout-à-fait impossible de trouver une explication dans la chose même. Or, cette impossibilité n'existe pas dans le système ébionite, surtout elle n'existe pas pour le savant dont j'ai parlé, et qui, par ses estimables recherches sur les Ébionites, a réuni tous les éléments d'une solution satisfaisante de la présente difficulté (3). Épiphane, à qui nous devons la notice de l'absence des généalogies dans l'Évangile des Ébionites, dépeint, non les Ébionites primitifs et purs, mais les Ébionites postérieurs imbus des opinions d'un certain Elxai, c'est-à-dire, comme Credner et Baur l'interprètent (4), des doctrines esséno-gnostiques. Épiphane, nous l'avons vu,

(1) Epiphan., *Hæres.*, 29. 9.

(2) Credner, *in den Beitrægen zur Einleitung in das N. T.*, 1, S. 443. Anm.

(3) Sur les Esséniens, les Ebionites et un rapport partiel entre eux, dans Winer's *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1 Bd., 2tes und 3tes Heft.

(4) Credner, l. c., S. 317; Baur, dans son Programme, *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda.* Comparez christl. Gnosis, S. 403. Au reste, Storr, *Sur le but de l'histoire évangélique et les lettres de Jean* (p. 286, 363), conjecture qu'Epiphane pourrait avoir confondu l'évangile des Elxeaïtes avec celui des Ebionites, et cette conjecture n'est pas sans fondement.

n'ose pas décider si les Nazaréens, voisins par leurs doctrines des Ébionites primitifs, ont eu ou n'ont pas eu les généalogies. Nous ne tirerons de ce fait aucun argument, attendu que les Nazaréens sont représentés comme admettant la conception surnaturelle de Jésus. Mais le même Épiphane nous apprend de Cérinthe et de Carpocrate, ces anciens Ébionites imbus de la Gnose, qu'ils se servaient du même évangile que les Ébionites, mais qu'ils argumentaient des généalogies pour prouver l'engendrement naturel de Jésus par Joseph; ils lisaient donc les généalogies dans l'évangile des Ébionites (1). Les Mémoires, ἀπομνημονεύματα, cités par Justin et qui proviennent du domaine judéo-chrétien, semblent aussi avoir eu une généalogie semblable à celle de notre Matthieu; car Justin, comme Matthieu, parle, au sujet de Jésus, d'*une race de David et d'Abraham*, γένος τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ, d'*une semence venue de Jacob par Juda, Pharès, Jessé et David*, σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ,

(1) *Hæres.*, 30, 14: Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (ταῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾷν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. On ne comprend pas trop comment Credner (*Beitræge*, l. c.) en vient à entendre, dans ce passage, par *généalogie*, non l'arbre généalogique, mais l'histoire de la naissance. De quelle manière l'histoire de la naissance suivant Matthieu aurait-elle pu servir de preuve pour l'origine purement humaine de Jésus? Credner invoquera sans doute l'absence des listes généalogiques dans l'évangile ébionite employé par Cérinthe et Carpocrate, et prétendra que ces deux hérétiques n'ont pu argumenter de cette partie qui manquait justement à leur évangile; mais ne serait-on pas en droit de demander aussitôt s'il ne faut pas retourner la proposition, et si l'évangile ébionite manquait, non de la généalogie, mais de l'histoire de la naissance; de sorte que Cerinthe et Carpocrate ont toujours pu y puiser des arguments? Epiphane dit que les *généalogies*, γενεαλογίαι, étaient supprimées dans l'évangile ébionite, et que les deux hérétiques susdits s'appuyaient sur la *généalogie*; dans les deux cas, il se sert du même mot. Sans doute ce mot signifie, dans les deux cas, la même partie de l'évangile de Matthieu, et cette partie est, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, la liste généalogique. Cette liste pouvait très bien se trouver dans l'évangile de Cérinthe, conforme, pour la reste, avec l'évangile ébionite; car Epiphane paraît opposer, à cet égard, ces deux hérétiques et les Ébionites; et, après avoir dit que Cérinthe et Carpocrate avaient employé les généalogies, il passe aux Ébionites par cette transition: « Ceux-ci ont quelques autres opinions; car supprimant les généalogies de Matthieu, etc., οὗτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοοῦνται· παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κτλ.

διὰ Ἰούδα καὶ Φαρὲς καὶ Ἰεσσαὶ καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον (1); seulement, au temps et dans le siècle de Justin, l'opinion de la conception surnaturelle de Jésus avait engagé à rattacher sa généalogie, non à Joseph, mais à Marie.

Si les Ebionites postérieurs d'Épiphane, modifiés par des éléments étrangers, n'ont pas eu les généalogies, cela doit peu nous surprendre; car nous sommes en état de montrer avec vraisemblance que les motifs de leur aversion contre les généalogies furent dans les modifications ultérieures du système ébionite. Un de ces motifs était évidemment l'opinion défavorable que les Ébionites d'Épiphane et des Homélies Clémentines, d'après les recherches de Credner sur un ouvrage de ces Ébionites postérieurs (2), avaient de David, dont la généalogie de notre premier évangile fait descendre Jésus. Ils distinguaient, on le sait, dans l'Ancien Testament, une double prophétie, l'une mâle, l'autre femelle; l'une pure, l'autre impure; la première n'annonçant que des choses divines et vraies, la seconde, des choses terrestres et fausses; la première venant d'Adam et d'Abel, la seconde, d'Ève et de Caïn, et toutes deux se suivant dans toute l'histoire de la révélation (3). Ils ne reconnaissaient pour vrais prophètes dans l'Ancien Testament que les hommes pieux depuis Adam jusqu'à Josué; non seulement ils ne reconnaissaient pas pour tels, mais encore ils détestaient les prophètes et les hommes de Dieu postérieurs, parmi lesquels David et Salomon sont nommés (4). Nous trouvons même des indications positives que David a été l'objet de leur abomination particulière. Plusieurs raisons leur rendaient odieux David (et aussi Salomon) : David avait été un guerrier sanguinaire; et l'effusion du sang était, d'après les Ebionites, un des prin-

(1) Dial. c. Tryph., 100. 120. Ici encore je suis en désaccord avec Credner, qui prétend que Justin n'a pas parlé des généalogies. (L. c., S. 212, 443.)

(2) Mémoire cité.

(3) *Homil.*, 3, 23-27.

(4) Epiph., *Hæres.*, 30, 18; comparez 15.

cipaux péchés. On connaît un adultère de David (et, de Salomon, ses voluptés); or les Ébionites abhorraient l'adultère plus encore que le meurtre. David était un joueur d'instruments à cordes; or, la musique des instruments à cordes, invention des Caïnites (1, Mos., 4, 21), était un signe de la fausse prophétie; enfin les prophéties venues de David, et celles qui se rapportaient à lui et à Salomon, allaient à un royaume terrestre dont les Ébionites ne voulaient pas entendre parler (1). Ce rejet de David et des hommes de Dieu postérieurs, cette position toute critique et éclectique à l'égard de l'Ancien Testament, appartiennent, non au vieil ébionitisme, né sur le fonds du judaïsme ordinaire, mais à l'ébionitisme plus récent, altéré par les doctrines esséniennes ou par toute autre opinion. C'est encore ce qui fit que, tandis que les premiers et purs Ébionites repoussaient, pour Jésus, la dénomination de fils de Dieu (2), et le reconnaissaient, sans aucun doute, comme fils de David, les Ébionites des Clémentines et d'Épiphane, au contraire, le disaient fils de Dieu, et rejetaient la dénomination de fils de David comme appartenant à l'opinion vulgaire des Juifs (3).

Les renseignements ne sont pas suffisamment clairs et concordants sur un second point, à savoir si les Ébionites postérieurs avaient été conduits à rejeter la généalogie par un changement de l'ancienne doctrine ébionite sur la personne

(1) Voyez les passages dans Credner (Mémoire cité). Un endroit des Homélies Clémentines, bien qu'il n'y ait pas désignation de nom, montre clairement que ce sont ces traits qui déplaisaient dans David à cette secte chrétienne. On lit, *Homil.*, 3, 25 : Ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καΐν) διαδοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει.

(2) Tertullian., *De præscript. hær.*, 33.

(3) Clément., *Homil.*, 18, 13. Ils rapportaient les paroles de Matthieu, 11, 27 : *Personne ne connaît le père si ce n'est le fils*, etc., οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κτλ., *à ceux qui prenaient David pour le père du Christ, et qui ne connaissaient pas le fils de Dieu*, τοὺς πατέρα νομίζοντας Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν Θεοῦ μὴ ἐγνωκότας, et ils se plaignaient que *tous disaient* David au lieu de Dieu, ἀντὶ τοῦ Θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.

du Christ. D'après Epiphane, ils distinguaient, tout-à-fait à la façon des Gnostiques, Jésus, fils de Joseph et de Marie, du Christ descendu en lui (1); et la seule raison qui put les empêcher de rapporter la généalogie à Jésus, fut leur aversion pour David. Au contraire, l'opinion fondamentale qui règne dans les Clémentines, et un passage de ces Homélies, ont autorisé récemment la critique à conclure, non sans apparence de raison, que l'auteur de cet ouvrage avait aussi abandonné la doctrine de la conception naturelle et même de la naissance naturelle de Jésus (2).

En résumé, et c'est une conjecture suggérée par la nature même des choses, les généalogies de Jésus dans Matthieu et Luc ont été produites sur le sol du plus ancien judéo-christianisme; si ces généalogies ne se trouvent pas dans les Ebionites d'Epiphane, il n'y faut pas voir un argument contraire; car ces Ebionites ne sont plus les Ebionites primitifs et purs; d'après plusieurs indices, les anciens Ebionites ont eu les généalogies; les Ebionites postérieurs furent obligés de les rejeter par des motifs qui provenaient du remaniement postérieur de leur système.

§ XXVII.

Explication naturelle de l'histoire de la conception.

D'après ce qui vient d'être dit, l'explication surnaturelle de la conception est sujette à d'extrêmes difficultés tirées aussi bien de la philosophie que de l'exégèse. C'est donc la peine d'examiner si une autre explication ne réussirait pas à lever ces difficultés. Aussi a-t-on essayé d'expliquer naturellement tantôt l'un ou l'autre récit évangélique, tantôt tous les deux. D'abord le récit de Matthieu parut se prêter à une

(1) Epiphan., *Hæres.*, 30. 14, 16, 34.

(2) Schneckenburger, *Ueber das Evang. der Ægypter*, S. 7; Baur, *christl. Gnosis*, S. 760 ff. Comparez Credner, l. c, S. 253 f.

telle interprétation : on prouva, à l'aide de nombreux passages rabbiniques, que, suivant les idées juives, le fils de parents pieux est engendré avec la coopération de l'Esprit-Saint, et en est dit le fils, sans que l'on ait songé à exclure, par ces expressions, la participation d'un père à la conception. En conséquence, le chapitre de Matthieu, a-t-on dit, ne contient rien de plus que ce qui suit : L'ange a voulu dire à Joseph, non que Marie était devenue enceinte sans la coopération de l'homme, mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme pure et exempte de souillure. C'est dans Luc d'abord, continue-t-on, que, l'idée primitive ayant été forcée, les mots : *je ne connais pas d'homme*, ἄνδρα οὐ γινώσκω, ont été pris comme excluant toute participation paternelle (1). Il fut objecté avec raison par les adversaires, que, même dans Matthieu (1, 18), les mots : *avant leur union*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, excluaient positivement le seul homme dont il fût question, à savoir Joseph. On crut trouver cette exclusion moins positive dans l'évangile de Luc, mais ce ne fut qu'en bouleversant le sens clair des mots, contrairement à l'exégèse, ou en frappant de suspicion, contrairement à la critique, une partie de ce récit si bien enchaîné. Dans le premier système, c'est-à-dire l'altération du sens, la demande de Marie : *Comment cela se peut-il, puisque je ne connais pas d'homme?* πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1, 34), devait signifier : Comment, moi, déjà fiancée et mariée, puis-je enfanter le Messie, puisque je ne devrais, si j'étais sa mère, *n'avoir point de mari?* A quoi l'ange répond que Dieu, par sa vertu, peut faire quelque chose de spécial de son enfant, engendré avec Joseph (2).

(1) Br... Le récit d'après lequel Jésus est représenté comme né par le Saint-Esprit et d'une vierge, expliqué d'après les idées du temps, dans Schmidt's, *Bibl.*, 1, 1, S. 101 ff. — Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, 497 ff., sur les deux premiers chapitres dans l'évangile de Luc.

(2) Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit, dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, 399.

Le second système n'est pas moins arbitraire ; on y explique la question intercurrente de Marie, citée plus haut, comme une interruption, peu naturelle, il est vrai, du discours de l'ange, on n'en tient aucun compte, et dès lors on prétend que le passage ne renferme aucune allusion précise à la conception surnaturelle de Jésus (1).

Ainsi la difficulté d'une explication naturelle est égale pour les deux récits ; et il fallait ou y renoncer des deux côtés ou la brusquer des deux côtés ; des rationalistes conséquents, tels que Paulus, ne pouvaient prendre que ce dernier parti (2). Ce commentateur regarde comme exclue par Matthieu, 1, 18, la participation de Joseph, mais non celle de tout autre homme ; il ne peut pas davantage trouver une opération merveilleuse et divine dans les expressions de Luc (1, 35) *esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου. L'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'est pour lui rien qui ait agi du dehors sur Marie ; ce n'est pas autre chose que sa pieuse imagination. *La puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, n'est pas pour lui la toute-puissance divine ; mais toute force naturelle, employée d'une façon qui plaît à Dieu, peut être ainsi appelée. En conséquence, d'après Paulus, le sens des paroles de l'ange est le suivant : Avant son mariage avec Joseph, Marie, sous l'influence d'un pur enthousiasme pour les choses saintes d'un côté, et d'autre côté par une coopération approuvée de la divinité (il est bien entendu que c'est la coopération d'un homme), deviendra mère d'un enfant qui, à cause de cette sainte origine, devra être nommé fils de Dieu (3).

Mais voyons de plus près comment le représentant de l'ex-

(1) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 26 f.

(2) *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, S. 99 ff., 111 ff. Comparez (Walther) *Démonstration scripturale que Joseph est le vrai père de Jésus*, 1791.

(3) Paulus considère cette explication comme la seule qui soit conforme aux



plication rationaliste se figure les particularités de la conception de Jésus. Il part d'Élizabeth, qu'il appelle la patriote et prudente fille d'Aaron. Ayant conçu l'espérance d'enfanter un prophète de Dieu, elle devait souhaiter qu'il fût le prophète suprême, le précurseur du Messie, et par conséquent que le Messie naquît bientôt. Elle avait dans sa parenté une personne qui convenait parfaitement pour être la mère du Messie : c'était Marie, la jeune vierge, descendante de David; il ne s'agissait plus que d'exciter en elle des espérances particulières (1). On prévoit, d'après ces insinuations, un plan habilement concerté par Elizabeth au sujet de sa jeune parente, et l'on espère y être initié; mais ici Paulus laisse tout-à-coup tomber le rideau et il fait observer que la manière dont Marie a été convaincue qu'elle deviendrait la mère du Messie doit rester indécise historiquement; seulement il est sûr que, dans tout cela, Marie est demeurée pure; car elle n'aurait pu paraître, comme elle le fit plus tard, avec une bonne conscience sous la croix de son fils, si elle s'était sentie digne de blâme pour l'origine des espérances qu'elle avait conçues de lui (2). On ne trouve, plus loin, que les indications suivantes sur l'opinion propre de Paulus: L'ange annonciateur est apparu à Marie peut-être le soir ou même la nuit; Luc (1, 28) a seulement: *et venant auprès d'elle, il dit*, καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε; les mots *l'ange*, ὁ ἄγγελος, y manquent. Cette leçon, qui est la meilleure, dit Paulus, montre qu'il ne s'agit que de quelqu'un qui survient (comme si le participe *venant* n'aurait pas été, dans ce cas,

idées et au langage des Orientaux, et il avertit de ne pas lui donner un travestissement occidental (p. 114). Ainsi on la travestirait à la façon des Occidentaux, si l'on entendait les paroles de l'ange comme suit : L'enfant sera conçu dans le sein de sa mère, sans un père mortel, par l'esprit saint de Dieu et par sa toute-puissance. Au contraire, si l'on paraphrase et si l'on dit : Animée d'un pur enthousiasme religieux, tu te livreras, en toute innocence, à une opération que Dieu approuve, c'est se servir, d'après le docteur Paulus, du langage des Orientaux!

(1) L. c., S. 99 f.

(2) L. c., S. 100, 114.

accompagné nécessairement du pronom *quelqu'un*, τὶς, ou ne doit pas être rapporté, en l'absence de ce pronom, au sujet : *l'ange Gabriel*, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ). Paulus ajoute que Marie, ayant entendu parler de la vision de Zacharie, compléta la scène dans son esprit, en supposant que ce survenant avait été l'ange Gabriel.

Déjà Gabler, dans un examen du *Commentaire* de Paulus (1), a mis au grand jour, avec une crudité de termes qui n'est pas messéante, ce qui se cache sous cette explication du récit évangélique. Dans l'opinion de Paulus, dit-il, il ne reste plus qu'à penser que quelqu'un s'est donné à Marie pour l'ange Gabriel, et, à l'aide de cette imposture, a couché avec elle afin d'engendrer le Messie. Quoi ! demande Gabler, Marie, au temps où elle est fiancée, deviendra grosse d'un autre, et on dira qu'elle l'est devenue sans péché, d'une manière approuvée de Dieu, par une opération innocente et sainte! Marie se montrerait comme une pieuse mystique, et le prétendu messager du ciel serait ou un trompeur, ou, lui aussi, un grossier mystique. Ce théologien, du point de vue chrétien, trouve avec raison une pareille assertion révoltante; et du point de vue de la critique, elle paraît en contradiction complète avec l'intention des récits évangéliques, lesquels supposent la pureté immaculée de toutes ces choses.

Mais ici, l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth* doit être considéré comme le plus digne interprète de Paulus. Bien que, lors de la rédaction de cette partie de son ouvrage, il ne pût pas encore profiter du *Commentaire* de ce théologien, il est tout-à-fait animé du même esprit, et il développe sans crainte ce que celui-ci cache encore sous un voile. L'historien Josèphe a raconté (2) qu'un chevalier romain (cette aventure se passa à

(1) Dans *Neuest. theol. Journal*, 7 Bd., 4 Stück., S. 407 f. Comparez Bauer, *Hebr. Myth.*, 1, S. 192, e, ff.

(2) *Antiq.*, 18, 3, 4.

l'époque même de Jésus) gagna à ses désirs la chaste épouse d'un noble romain, en la faisant inviter par un prêtre d'Isis dans le temple de la déesse, sous le prétexte que le dieu Anubis demandait à l'embrasser. La femme, pleine d'innocence et de foi, y consentit, et plus tard elle aurait cru peut-être mettre au monde un enfant divin, si le misérable, par une amère moquerie, ne lui avait pas appris le véritable état des choses. Venturini s'empare de cette aventure, et il pense que Marie, étant fiancée du vieux Joseph, fut trompée par un jeune homme mystique et amoureux (il en fait plus loin Joseph d'Arimathie!), et qu'elle a, à son tour, en toute innocence, trompé les autres (1). Paulus ayant cité également cette comparaison de Venturini et y ayant appuyé avec une prédilection visible (2), on ne le voit pas sans étonnement ajouter : Celui qui a atteint un point plus élevé écoutera de telles conjectures avec le désir que le corps de Jésus n'en soit pas plus l'objet que son esprit. Quel est donc ce point plus élevé, que Paulus a atteint par comparaison avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth?* et en diffère-t-il en rien, si ce n'est qu'il se tait sur des conséquences qu'au reste chacun tire involontairement à part soi, du moment que les premisses sont posées comme elles le sont dans Paulus? Il vaut mieux dans tous les cas qu'elles soient exprimées ; l'opinion de l'auteur trompe moins et se juge plus vite ; exposée comme elle l'est dans l'*Histoire naturelle du grand prophète*, il devient évident que cette explication n'est pas autre chose que le vieux blasphème juif, que nous trouvons dans Origène et dans le Talmud, à savoir que Jésus s'était dit faussement le fils d'une vierge pure, et qu'il était né de l'adultère de Marie avec un certain Panthère (3).

(1) *Erster Theil.*, S. 140 ff.

(2) L. c., S. 117 f.

(3) Cette légende a subi diverses métamorphoses où se retrouve toujours le nom de Pantheras ou de Pandira. Voyez Origène, *C. Cels.*, 1, 28, 32; Schœttgen,

Toute cette opinion, dont le point culminant est dans la calomnie des Juifs, ne peut pas être mieux jugée qu'elle ne l'a été jadis par Origène, lorsqu'il dit : Puisque les Juifs voulaient substituer quelque chose au récit de la naissance surnaturelle de Jésus, ils auraient dû faire une fiction plus vraisemblable, ne pas accorder, contre leur propre volonté, que Marie n'avait pas été touchée par Joseph, mais nier cette circonstance même, et faire naître Jésus d'un mariage ordinaire entre Marie et Joseph ; au lieu que le mensonge de leur hypothèse frappe aussitôt les yeux à cause de ce qu'elle a de forcé et d'extravagant (1). Les paroles d'Origène ne reviennent-elles pas à ceci : du moment que l'on révoque en doute certains traits d'une histoire merveilleuse, il est inconséquent d'en respecter d'autres ; un tel récit doit être examiné dans toutes ses parties avec les yeux de la critique.

La véritable intelligence de la narration évangélique, dont il est ici question, se trouvait déjà, quoique indirectement, dans Origène. En effet, une fois, il compare la conception surnaturelle de Jésus avec le récit de la conception de Platon par Apollon, et dans cet endroit il est d'avis que des malintentionnés seuls peuvent douter de tels récits (2) ; une autre fois, il dit que le récit concernant Platon appartient aux mythes par lesquels on a voulu expliquer la sagesse et la capacité extraordinaires de certains grands hommes ; mais cette seconde fois, il laisse de côté le récit de la conception de Jésus (3). Ainsi il avait reconnu la similitude des deux récits, et le caractère mythique de l'un d'eux ; or, ce sont là les deux prémisses qui donnaient comme conséquence le caractère mythique du récit de la conception de Jésus, conséquence qui, du reste, ne peut pas s'être présentée une seule fois à l'esprit d'Origène.

Honr, 2, 693 *et seq.*, ex tract. Sanhedrin, etc.; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 1, S. 105 ff., aus der Schmæhschrift, *Toledoth Jeschu.*

(1) *C. Cels.*, 1, 32.
(2) *Ib.*, 6, 8.
(3) *Ib.*, 1, 37.



§ XXVIII.

L'histoire de la conception de Jésus considérée comme mythe.

Si l'on veut échapper à l'origine surnaturelle de Jésus pour ne pas exciter aujourd'hui la moquerie, dit Gabler dans son Examen du *Commentaire* de Paulus, et si, d'un autre côté, les explications naturelles conduisent à des assertions non seulement étranges, mais encore révoltantes, il vaut mieux recourir à un mythe par lequel on évite toutes les difficultés de ces explications. Plusieurs grands hommes avaient, dans l'ancien monde mythologique, une naissance extraordinaire et étaient fils des dieux. Jésus lui-même parle de son origine céleste, disait Dieu son père, et d'ailleurs s'appelait fils de Dieu en qualité de Messie. Par Matthieu, 1, 22 et suiv., on voit en outre que le passage d'Isaïe, 7, 14, était rapporté à Jésus dans la première église chrétienne. Jésus, disait-on, doit, conformément à ce passage, naître, comme Messie, d'une vierge par une opération divine; ce qui devait être, concluait-on, est aussi arrivé véritablement, et de cette façon se développa un mythe philosophique (dogmatique) sur la naissance de Jésus. L'explication mythique laisse l'histoire réelle de Jésus dans sa vérité; Jésus est né d'un mariage régulier entre Joseph et Marie, ce qui sauve, ainsi qu'on le remarque avec raison, aussi bien la dignité de Jésus que le respect dû à sa mère (1).

On a donc, pour expliquer la formation d'un tel mythe,

(1) Gabler, *Neuest. theol. journal*, 7, 4, S. 408 f. L'explication mythique de ce récit est adoptée aussi par Br.... dans *Schmidt's Bibl*, 1, 1, S. 101 ff.; E. F., dans *Henke's Magazin*, 5, 1, 151 ff.; Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 685 ff.; Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1, S. 428 f.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, 192, e ff.; Wegscheider, *Instit.*, § 123; De Wette, *Bibl. Dogmat.*, § 281; Kaiser, *Bibl. Theologie*, 1, S. 231 f.; le Mémoire *Sur les différentes considérations*, etc., dans Bertholdt's *krit. Journ*, 5 Bd., S. 237; Hase, L. J., § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56. Ce dernier dit avec justesse dans le titre du premier chapitre, p. 6 : Non minus ille (Jesus), ut ferunt doctorum judaicorum de Messia sententiæ, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

songé au penchant qui portait le monde ancien à représenter de grands hommes, bienfaiteurs de l'espèce humaine, comme fils des dieux. Les exemples ont été accumulés par les théologiens; on a rappelé, dans la mythologie et l'histoire gréco-romaines, le souvenir d'Hercule, de Castor et Pollux, de Romulus, d'Alexandre, et surtout de Pythagore (1) et de Platon (2). Saint Jérôme s'est exprimé sur ce dernier d'une façon tout-à-fait applicable à Jésus : *Sapientiæ principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* (3). On pourrait donc conclure de ces exemples, que le récit de la conception surnaturelle de Jésus est né, sans aucune réalité historique, d'une semblable tendance; mais les orthodoxes et les rationalistes s'accordent, quoique par des motifs fort différents, pour contester cette analogie. S'il s'en faut peu qu'Origène, à cause de la similitude des deux récits, ne regarde comme des merveilles véritables les légendes païennes sur les fils des dieux, Paulus, à son point de vue, est assez conséquent pour expliquer les deux récits comme des histoires naturelles, et renfermant un fond véritable. On ne voit point en cette occasion jusqu'à quel point il étend ce système à la mythologie proprement dite; quant au récit concernant Platon, on ne peut pas soutenir, dit-il, que ce récit, en ce qu'il a de fondamental, ne se soit formé que dans des temps postérieurs; mais Périctione a pu facilement croire être enceinte d'un de ses dieux; son fils étant devenu plus tard un Platon, cette circonstance la confirma dans sa croyance, sans en avoir été la cause. C'est d'une autre façon qu'Olshausen essaye d'ôter à l'analogie des naissances divines de la mythologie ce qu'elle a d'inquiétant pour l'opinion des surnaturalistes; suivant lui, ces récits, quoique non historiques, temoignent cependant du pressentiment, du désir général d'un pareil fait, et en

(1) Iamblich., *Vita Pythagoræ*, cap. 2, ed. Kiessling.

(2) Diog. Laert., 3, 1, 2.

(3) *Adv. Jovin.*, 1, 26.

garantissent la réalité au moins dans une manifestation historique (1). En effet, un pressentiment général, une conception générale doivent avoir pour fondement une vérité; seulement la vérité ne consistera pas en un fait particulier qui corresponde exactement à la conception générale, mais elle consistera dans une idée métaphysique qui se réalise en une série de faits particuliers, lesquels souvent n'ont aucune ressemblance avec cette conception générale. De même que la conception très répandue d'un âge d'or ne prouve pas que l'âge d'or ait jamais existé, de même la conception de naissances divines ne prouve pas que jamais un individu soit venu à l'existence de cette manière ; elle a sa vérité dans toute autre chose (2).

On ferait une objection plus essentielle contre l'analogie dont il s'agit ici, en disant que les opinions du paganisme ne prouvent rien pour les Juifs, peuple fermé dans son propre cercle, et qu'en particulier l'idée de fils de dieux, laquelle appartient au polythéisme, n'a pas eu d'influence sur l'idée strictement monothéistique qu'ils se faisaient du Messie. En général, il ne faut pas trop se hâter d'argumenter de l'expression : *fils de Dieu*, laquelle se trouve aussi chez eux ; là où dans l'Ancien Testament elle est appliquée à des magistrats (Psalm. 82, 6) ou à des rois théocratiques (2, Samuel, 7, 14 ; Psalm. 2, 7), elle indique seulement ce rapport théocratique, et non un rapport physique ou métaphysique ; encore moins faut-il attacher de l'importance au langage flatteur d'un Romain qui, dans Josèphe, appelle fils de dieux, de jeunes princes juifs, remarquables par leur beauté (3). Mais, comme il a été remarqué plus haut (4), les Juifs croyaient que l'esprit coopérait à la naissance des

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, a. S. 69. Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 49.

(2) Hase, L. J., § 33, tombe d'accord de ce point.

(3) *Antiq*, 15, 2, 6.

(4) § 27.

hommes pieux; de plus, que les hommes forts que Dieu avait le plus spécialement choisis, étaient engendrés, avec l'aide divine, de parents qui, d'après le cours naturel des choses, n'auraient pu avoir d'enfants; et, comme pour ces derniers l'opération divine avait la plus grande part à leur naissance, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour admettre que la divinité agirait seule pour la naissance du Messie, le plus grand de tous les instruments de Dieu; ce n'est qu'un degré de plus dans le merveilleux. Le rédacteur de l'évangile de Luc doit l'avoir senti, car il fait taire les doutes de Marie avec la sentence par laquelle Jéhovah, dans l'Ancien Testament, fait taire ceux de Sara (1). Cette gradation devait s'établir nécessairement, et la cause en était, en partie, dans le titre de *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, devenu l'attribut du Messie (2). Il est dans la nature de ces expressions primitivement métaphoriques d'être entendues, avec le temps, de plus en plus au propre et dans un sens strict; et parmi les Juifs postérieurs en particulier, la tendance universelle était de donner une signification matérielle à ce qui d'abord en avait eu une spirituelle et figurée. Cette inclination à prendre, dans un sens de plus en plus littéral, le titre de *fils de Dieu* donné au Messie, était fortifiée par un passage du Psaume, 2, 7, où les mots *mon fils* sont suivis des mots : *Je t'ai engendré aujourd'hui;* expressions qui presque inévitablement devaient faire songer à un rapport de filiation physique; elle était encore fortifiée par la prophétie d'Isaïe sur la vierge enfantant, prophétie qu'on avait rapportée au Messie comme tant d'autres dont le sens immédiat s'était obscurci. De la sorte, les idées de fils de Dieu et de fils de la vierge se combinèrent tellement que l'on fit intervenir l'o-

(1) 1, *Mos.*, 18, 14, LXX : Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα;

Luc, 1, 37 : Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα.

Comparez aussi l'*Évangile de la Nativité de Marie* : Sicut ipsa (Maria) *mirabiliter* ex sterili nascetur, ita *incomparabiliter* virgo generabit altissimi filium.

(2) Comparez Eichhorn, *Einl. in das N. T.*, l. c.

pération divine en place de l'opération humaine et paternelle. A la vérité, Wetstein assure que jamais Juif n'a rapporté au Messie le passage d'Isaïe (1), et Schœttgen même n'a pu recueillir qu'avec une peine extrême, dans les rabbins, des indices de l'opinion qui regarde le Messie comme fils d'une vierge (2). Mais nos notions sur les idées messianiques de cette époque sont fort imparfaites; et ces objections n'empêchent pas de supposer qu'alors régnait une opinion dont les prémisses complètes se trouvent dans l'Ancien Testament, et dont le Nouveau présente une trace à peine méconnaissable.

Indépendamment de la réalité ou de la fausseté de l'analogie entre les naissances divines de la mythologie païenne et celle de Jésus, les deux partis, orthodoxe et rationaliste, s'accordent pour objecter que, dans l'interprétation mythique de la conception de Jésus, on reste sans expliquer comment il a pu devenir ce qu'il devait devenir et ce qu'il devint en effet. Si Olshausen veut dire par là que le rédempteur n'a pas été engendré par un homme pécheur (3), je me suis assez expliqué sur ce point et je n'y reviendrai pas. Paulus tourne l'objection autrement : Si la vie de Jésus n'avait pas commencé avec une apparence de miracle, on ne concevrait pas ce qu'il fut à douze ans et plus tard (4). En se servant des mots, *apparence de miracle*, Paulus, bien entendu, ne veut pas dire que Jésus ait eu réellement une origine divine, mais il veut dire que la croyance à une telle origine a été conçue par la mère et imprimée dans l'esprit de son fils. Nous voyons, continue Paulus, une direction religieuse dans Jésus dès l'âge de douze ans; et à trente, il est tout près de se croire le Messie. Comment, puisqu'il n'était in-

(1) *N. T.*, 1, S. 239.

(2) *Horæ*, 2, p. 421 *et seq.* Des rabbins plus modernes ont généralement cette opinion. Voyez Matthæi, *Religions gl. der Apostel*, 2, a, S. 555 ff.

(3) S. 49 f.

(4) S. 71 f. 169.

spiré ni par la cupidité ni par l'ambition, comment expliquer ces particularités, si sa mère, excitée, dès avant sa naissance, par des aventures extraordinaires, mais naturelles, ne lui avait pas dit qu'il était destiné à être le Messie? Ici, l'argument de l'âge de douze ans n'a pas de valeur, car on suppose, ce qu'il faudrait d'abord prouver, la vérité historique du récit de l'enfance de Jésus; quant au second terme, c'est-à-dire l'âge de trente ans, l'intervalle est assez long pour que Jésus, à l'aide d'une disposition intérieure et de circonstances occasionnelles, ait pu, sans aucun de ces événements antérieurs à sa naissance, acquérir la conviction de sa mission messianique. Paulus s'exprime ici comme si la cupidité et l'ambition seules ou des jeux extraordinaires du hasard pouvaient déterminer de grandes résolutions. A vrai dire, il faut attribuer au hasard tous les miracles quand on méconnaît l'esprit, qui est seul le vrai faiseur de miracles.

Olshausen et Paulus invoquent en outre la brièveté de l'intervalle qui s'écoula entre les événements de la naissance de Jésus et la rédaction de nos évangiles, et ils prétendent que ce laps de temps n'est pas suffisant pour la formation des récits légendaires; mais, après ce que j'ai dit dans l'Introduction et à l'occasion de l'histoire de Jean-Baptiste, je n'ai plus besoin de revenir sur des arguments de ce genre.

Une objection est particulière à Olshausen, et la gloire ne doit pas lui en être enlevée. Il prétend que l'explication mythique du récit évangélique est particulièrement dangereuse, parce qu'elle est de nature à faire naître, bien que d'une manière obscure, des images profanes et sacriléges sur l'origine de Jésus, assurant qu'elle ne peut que favoriser une opinion qui anéantit l'idée d'un rédempteur, à savoir que Jésus est venu à la lumière du jour déshonnêtement, Marie n'étant pas mariée lorsqu'elle le portait dans son sein (1).

(1) *Bibl. Comm.*, 1, S. 48 f.

Olshausen, dans la première édition de son livre, ajoutait qu'il avouait volontiers que les auteurs de ces explications ne savent pas ce qu'ils font; il est juste de lui rendre la même justice, car il ne paraît pas savoir ce que c'est qu'une explication mythique. Autrement, comment aurait-il dit que ce mode d'interprétation *n'est propre qu'à favoriser* cette opinion blasphématoire sur l'origine de Jésus, et que, par conséquent, tous ceux qui entendent mythiquement le récit évangélique sont disposés à commettre l'absurdité déjà reprochée par Origène aux calomniateurs juifs? Cette absurdité consiste à conserver, dans un récit que, du reste, on reconnaît comme non historique, un trait particulier, par exemple que Marie n'était pas mariée; or, ce trait, n'ayant été inventé que pour appuyer l'engendrement de Jésus sans la coopération d'aucun homme, n'a pas d'autre valeur que cet engendrement même. Aucun de ceux qui admettent ici un mythe dans toute l'étendue du terme, n'a jamais été ni aussi aveugle ni aussi inconséquent; au contraire, tous ont supposé un légitime mariage entre Joseph et Marie, et si Olshausen attribue à l'explication mythique une absurdité, c'est pour en avoir meilleur marché; car il avoue que pour le point en litige, elle est très séduisante.

§ XXIX.

Relation de Joseph avec Marie. — Frères de Jésus.

Nos évangiles sont tout-à-fait conformes à l'esprit de l'ancienne légende, quand ils trouvent convenable de ne faire toucher ni profaner par aucun homme terrestre la mère de Jésus, pendant tout le temps qu'elle porta ce fruit céleste dans son sein. En conséquence, Luc (2, 5) ne représente, avant la naissance de Jésus, Joseph que comme le fiancé de Marie; et de même qu'il est dit du père de Platon, sa femme étant devenue enceinte d'Apollon: *Il la garda pure de tout commerce matrimonial jusqu'à l'accouchement,*

ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως (1), de même il est dit de Joseph dans Matthieu : *Il ne connut pas sa femme jusqu'à ce qu'elle eut mis au monde son fils premier né*, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Evidemment dans les deux passages parallèles le mot ἕως, *jusqu'à*, doit être entendu de la même manière ; or, dans le passage de Diogène Laërte, il ne signifie incontestablement que ceci : Jusqu'à la naissance de Platon, son père s'abstint de tout rapport avec sa femme ; ensuite il rentra dans ses droits conjugaux, nous savons en effet que Platon a eu des frères. Donc le mot ἕως, relativement aux parents de Jésus, ne doit pas être entendu autrement, c'est-à-dire que ce mot nie les rapports conjugaux jusqu'à la limite indiquée, mais les suppose tacitement, passé cette limite. De même, l'expression *premier-né*, πρωτότοκος, qui, dans les deux évangiles, est attribuée à Jésus (Matth., 1, 25 ; Luc, 2, 7), paraît supposer d'autres enfants de Marie, d'après l'argument de Lucien : *S'il est premier, il n'est pas seul ; s'il est seul, il n'est pas premier* (2). Dans les mêmes évangiles (Matt., 13, 55 ; Luc, 8, 19) il est parlé des *frères de Jésus*, ἀδελφοῖς Ἰησοῦ. Fritzsche, en conséquence, a dit : « Lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthæus (Luc en a fait autant) uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua venere usos suspicaretur (3). » Mais, à la longue, cela ne suffit plus aux orthodoxes, à mesure que s'accrut l'adoration de Marie, dont le corps, fécondé par l'opération divine, ne devait plus être profané par des rapports qui appartiennent au reste de l'humanité (4). De bonne heure l'opinion que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu

(1) Diog. Laert., 3, 1, 2. Comparez Origène, *C. Cels.*, 1, 37.

(2) Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος. *Demonax*, 29.

(3) *Comm. in Matth*, p. 55.

(4) Voyez Origène, *in Matth.*, opp. ed. de la Rue, vol. 3, p. 463.

des relations conjugales avec Joseph, rentra dans la catégorie des opinions hérétiques (1); et les Pères orthodoxes cherchèrent de toutes les façons à y échapper et à la combattre. En exégèse, on imagina que les mots *jusqu'à*, ἕως οὗ, affirmaient ou niaient quelque chose, non pas seulement jusqu'au terme indiqué, mais quelquefois au-delà de ce terme et pour toujours; de sorte que la phrase *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle mit au monde*, etc., καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε, κτλ., excluait pour toujours toute communauté conjugale entre Joseph et Marie (2). De la même façon, au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος, on argua que ce mot ne supposait pas nécessairement la naissance postérieure d'autres enfants, mais qu'il excluait seulement toute naissance antérieure (3). De plus, pour écarter, non seulement grammaticalement, mais encore physiologiquement, la pensée de communications conjugales entre Marie et Joseph, on fit de ce dernier un vieillard décrépit à qui Marie n'avait été remise que pour qu'il la surveillât et protégeât (4), et l'on considéra les frères de Jésus, ἀδελφοὺς Ἰησοῦ, dont il est parlé dans le Nouveau Testament, comme des enfants que Joseph avait eus d'un autre mariage (5). Ce n'est pas tout; non seulement Marie ne devait pas avoir été touchée par Joseph, mais encore la naissance de Jésus ne devait pas lui avoir fait perdre sa virginité (6). Plus tard même il ne suffit plus que Marie eût conservé sa

(1) L'arien Eunomius enseignait, d'après Photius, que Joseph, après l'enfantement ineffable, avait eu commerce avec la Vierge, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄφραστον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. C'était aussi, d'après Épiphane, la doctrine de ceux qu'il appelle Dimœrites et Antidicomarianites, et, d'après saint Augustin, des Helvidiens. Comparez, sur ce point, la collection de Suicer, dans le *Thesaurus*, 2, 5, *v.* Μαρία, fol. 305 *et seq.*

(2) Comparez Théophylacte et Suidas dans Suicer, 1, *v.* ἕως, f. 1294 *et seq.*

(3) Hieron. sur ce passage.

(4) Voyez les passages plus haut, § 19.

(5) Voyez Origène, *in Matth.*, t. 10, 17; Épiphan., *Hæres.*, 78, 7; *Historia Josephi*, c. 2; *Protev. Jac.*, 9, 18.

(6) Chrysost., *Hom.* 142; dans Suicer, *v.* Μαρία. Le détail en est repoussant dans le *Protévangile de Jacques*, c. 19 et 20.

virginité intacte, on exigea de Joseph aussi une virginité constante; ce ne fut pas assez qu'il n'eût eu avec Marie aucune communication conjugale, il fallut qu'il n'eût jamais été engagé dans les liens du mariage. De la sorte, ce qu'Épiphane même accorde, à savoir que Joseph avait eu des fils d'une femme précédente, fut rejeté par saint Jérôme comme une rêverie impie et apocryphe, et dès lors les frères de Jésus, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, furent rabaissés au rang de ses cousins (1).

Il est aussi des théologiens orthodoxes modernes qui soutiennent, avec les Pères de l'Église, que jamais des relations conjugales n'ont existé entre Joseph et Marie, et qui croient pouvoir expliquer en conséquence les expressions évangéliques qui semblent dire le contraire. Relativement au mot *premier-né*, πρωτότοκος, Olshausen assure qu'il peut aussi bien signifier le fils unique que le premier à côté d'autres (2); Paulus lui donne raison en cela (3); et Clemen (4) et Fritzsche (5) cherchent vainement à démontrer l'impossibilité de cette explication. Il est dit, il est vrai, 2 Mos., 13, 2 : *Sanctifica mihi omne primogenitum* (πρωτότοκον, πρωτογενὲς, LXX) *quod aperit vulvam*; or Jéhovah ne sanctifiait pas seulement un premier-né qui était suivi d'autres frères, mais il sanctifiait toute naissance qui, pour la même mère, n'était précédée d'aucune autre : et le mot *premier-né*, πρωτότοκος, se prête nécessairement aussi à cette acception. Sans doute, et c'est une objection de Winer (6), si le narrateur, qui voit devant lui l'histoire terminée, emploie ce mot, on est tenté de le prendre dans son sens primitif; car s'il avait voulu exclure des enfants subséquents, il se se-

(1) Hieron, *ad Matth.*, 12, et *Advers. Helvid.* Dans Suicer, 1, p. 85.

(2) L. c., S. 61.

(3) L. c., S. 168.

(4) Les frères de Jésus dans Winer's *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1, 3, S. 364 f.

(5) *Comm. in Matth.*, sur ce passage.

(6) *Biblisches Realwœrterbuch*, 2e Auflage, 1 Bd., S. 664, Anm.

rait servi du mot *fils unique*, μονογενὴς, ou il l'aurait joint au mot *premier-né*. Quoi qu'il en soit, ces raisonnements laissent la question indécise au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος; mais il n'en est pas de même des remarques de Fritzsche sur l'expression *jusqu'à*, ἕως οὗ. Il réfute les textes dont on argue pour autoriser l'explication que les Pères de l'Église ont donnée de cette expression, et il montre que, d'après le sens immédiat, elle n'affirme une chose que jusqu'à une certaine limite, suppose, à partir de cette limite, le contraire logique de cette chose, et ne perd cette dernière signification que lorsque le contexte montre évidemment l'impossibilité de ce contraire (1). Par exemple, s'il y avait *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'il mourut*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἀπέθανεν, il serait clair que la négation durant le temps écoulé jusqu'à la mort ne peut se transformer, après la mort, en affirmation; mais quand il y a, comme dans Matthieu, *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle fut accouchée*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν, l'enfantement du fruit divin ne met aucune impossibilité à l'établissement de relations conjugales, au contraire il les rend possibles, c'est-à-dire convenables (2).

Au reste, Olshausen ne contredit ici l'évidence de la grammaire et de la logique, que parce qu'il y est forcé par des motifs dogmatiques, analogues à ceux des Pères de l'Église. Sans vouloir porter atteinte à la sainteté du mariage, Joseph, dit ce théologien, a dû penser, après de telles *expériences*, que son union avec Marie avait un autre but que de procréer des enfants; en outre, il paraît conforme à la *nature* (3) que la dernière descendante de David, de la

(1) *Comment. in Matth.*, p. 53; comparez aussi p. 835.

(2) L'exemple imaginé par Olshausen, S. 62, pour soutenir son explication de ἕως οὗ, est particulièrement mal choisi. Car lorsqu'on dit: nous attendîmes jusqu'à minuit, mais personne ne vint, il ne suit pas nécessairement de ces expressions que quelqu'un vint après minuit; mais ce qui s'ensuit, c'est que nous n'avons pas attendu passé minuit. De sorte que la locution *jusqu'à* conserve ici encore sa signification d'exclusion.

(3) Voilà une autre *convenance* sem-

branche d'où devait sortir le Messie, terminât sa race par ce dernier et éternel rejeton (1). On peut, en conséquence, dresser une échelle singulière de foi et de superstition concernant les relations entre Marie et Joseph.

1° Contemporains de Jésus et rédacteurs des généalogies : Joseph et Marie, époux; Jésus né de leur mariage.

2° Époque et rédacteurs de nos histoires de l'enfance : Marie et Joseph seulement fiancés; Joseph sans participation à la conception de l'enfant, et sans relation conjugale avec Marie avant la naissance de Jésus.

3° Olshausen et d'autres : Même après la naissance de Jésus, Joseph, bien qu'alors l'époux de Marie, ne voulut pas faire usage de ses droits matrimoniaux.

4° Épiphane, le Protévangile de Jacques et d'autres : Joseph, étant un vieillard décrépit, ne pouvait pas en faire usage; les enfants qu'on lui attribue sont d'un mariage antérieur; et il reçoit Marie, moins comme son fiancé et son mari, que comme son gardien.

5° Protévangile, Chrysostome et d'autres : Non seulement la virginité de Marie ne fut pas détruite par des grossesses postérieures du fait de Joseph, mais encore elle ne le fut pas par la naissance de Jésus.

6° Saint Jérôme : Non seulement Marie, mais encore Joseph, gardèrent continuellement leur virginité; et les prétendus frères de Jésus sont, non pas ses frères, mais ses cousins.

On voit ainsi se former l'opinion que les frères, ἀδελφοὶ, et les sœurs, ἀδελφαὶ, dont il est question dans le Nouveau Testament, ne sont que des demi-frères, ou même de simples cousins, et il en résulte le préjugé le plus défavorable pour la vérité de cette opinion, car elle paraît n'être qu'une invention de la superstition, qui imagina en même temps

blable aux *convenances* que nous avons déjà relevées § XIX et XX.

(1) *Bib. Comm.*, 1, S. 62.

que Joseph n'avait jamais eu de relations conjugales avec Marie. Cependant il n'en est pas ainsi; ce préjugé peut induire en erreur; et ce sont des motifs purement exégétiques qui ont décidé des théologiens d'un esprit indépendant à croire que Jésus n'avait réellement pas eu de frères (1). A la vérité, on lit dans Matthieu, 13, 55, et Marc, 6, 3, que les habitants de Nazareth, s'émerveillant de la sagesse de leur compatriote, et voulant caractériser son origine qui leur était bien connue, immédiatement après avoir parlé de son père le charpentier, τέκτων, et de sa mère Marie, parlent de ses frères, ἀδελφοὺς, nommés Jacques, José, Simon et Judas, et de ses sœurs dont on ne dit pas les noms (2); on lit dans Matthieu, 12, 46, et Luc, 8, 19, que les frères et la mère de Jésus vinrent le visiter; on lit dans Jean, 2, 12, que Jésus partit avec eux et sa mère pour Capernaüm; on lit dans les Actes des apôtres, 1, 14, leurs noms à côté de celui de Marie. Si nous n'avions que de pareils passages, nous n'hésiterions pas un seul moment à admettre l'existence de frères de Jésus au moins du côté maternel, enfants de Joseph et de Marie, non seulement à cause de la signification propre du mot *frère*, ἀδελφὸς, mais encore à cause de l'association perpétuelle de leurs noms avec ceux de Joseph et de Marie. Il est remarqué dans Jean, 7, 5, que ses frères mêmes, ἀδελφοὶ, n'ont pas cru en Jésus; dans le chapitre 3 de Marc, le verset 21 comparé avec le 31, signifie, d'après l'explication la plus vraisemblable, que les frères de Jésus sortirent avec sa mère pour s'emparer de lui comme d'un homme qui avait perdu le sens. Mais ces deux derniers passages de Jean et de Marc ne sont pas encore un motif suffisant

(1) Comparez sur ce sujet: Clemen, *Les frères de Jésus*, dans Winer's *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1 Bd., S. 557 ff; Fritzsche, l. c., S. 480 ff.; Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, aux mots *Jésus*, *Jacques*, *apôtre*, où l'auteur indique toute la bibliographie.

(2) Voyez dans Thilo, *Codex apocryphus V. T*, 1, p. 363, not., les différents noms que leur donne la légende.

pour que nous abandonnions la signification immédiate du mot *frère*, ἀδελφός. Plusieurs théologiens, pensant que des fils véritables de Marie auraient dû croire aussitôt en Jésus, ont, il est vrai, supposé que, dans les passages cités, les *frères* de Jésus étaient seulement des fils que Joseph avait eus d'un mariage antérieur; mais c'est une opinion qui ne s'appuie que sur un préjugé. Une difficulté plus grande, mais qui n'est pas insoluble, c'est que, d'après Jean, 19, 26 et suiv., Jésus, attaché à la croix, recommande à Jean de tenir lieu de fils à sa mère; l'on pense que cette recommandation ne serait pas convenable si Marie avait eu d'autres enfants, et si les frères qui survivaient n'avaient pas été des fils de Joseph plus âgés que Jésus et mal disposés pour lui. Mais, soit par des circonstances extérieures, soit par des raisons intérieures et morales, Jésus pouvait aimer mieux confier sa mère à Jean qu'à ses frères; car, bien qu'après l'ascension au ciel on les trouve dans la compagnie des apôtres (1, 14), cela ne prouve nullement qu'à la mort de Jésus ils eussent déjà cru en lui.

Ce n'est pas là que sont les véritables embarras; mais ils commencent quand, outre Jacques et José, qui sont nommés comme frères de Jésus, on rencontre deux autres hommes qui portent les mêmes noms, et qui sont dits fils d'une autre Marie (Marc, 15, 40, 47; 16, 1; Matth., 27, 56). Sans aucun doute, cette Marie est celle qui, dans Jean, 19, 25, est désignée comme la sœur de la mère de Jésus, et comme la femme d'un certain Clopas. Ainsi nous avons deux fois un Jacques et un José parmi les fils de Marie, mère de Jésus, et de l'autre Marie, sa sœur. Cette similitude de noms dans le cercle le plus voisin de Jésus s'augmente encore, quand nous nous rappelons que, dans les listes des Apôtres (Matth., 10, 2, seq.; Luc, 6, 14, seq.), il y a encore deux Jacques, ce qui en fait quatre, avec le frère et le cousin de Jésus; de plus, deux Jude, ce qui en fait trois,

avec le frère de Jésus; de plus encore, deux Simon, ce qui en fait également trois, avec le frère de Jésus. A la vue de tant de noms semblables, on se demande si des personnages identiques ne sont pas pris ici comme des personnages distincts. En effet, le Jacques fils d'Alphée, dans la liste des Apôtres, n'est nommé, peut-être comme le plus jeune, qu'après le Jacques fils de Zébédée; et le Jacques, cousin de Jésus (Marc, 15, 40), est appelé *le mineur*, ὁ μικρός; en comparant Jean, 19, 25, on voit que ce dernier est appelé fils d'un certain Clopas; or, il se pourrait que le nom de Clopas, Κλωπᾶς, donné au mari de la sœur de Marie, et celui d'Alphée, Ἀλφαῖος, donné au père de l'apôtre, ne fussent que des formes différentes du mot hébraïque חלפי. Ainsi, l'apôtre Jacques le mineur serait le même que le cousin de Jésus du même nom; et il ne resterait plus que le fils de Zébédée et le frère de Jésus. Dans l'histoire des Apôtres (15, 13), un Jacques paraît, avec voix prépondérante, dans ce qu'on appelle le concile des Apôtres; or, comme, d'après les Actes (12, 2), le fils de Zébédée avait déjà été mis à mort, et que jusque là il n'a été question dans les Actes d'aucun autre que du fils d'Alphée (15, 13), ce Jacques qui n'est pas désigné d'une manière plus précise (Act. Ap., 15, 13), ne peut pas être différent du Jacques fils d'Alphée. D'un autre côté, saint Paul (Gal., 1, 19) parle d'un Jacques, frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, qu'il a vu à Jérusalem; il le compte, sans aucun doute (Gal., 2, 9), avec Pierre et Jean, parmi les colonnes de la communauté; c'est tout-à-fait de cette façon que le Jacques, l'apôtre, se montre dans le concile apostolique. De sorte que ce Jacques l'apôtre serait le même que le frère du Seigneur, d'autant plus que le frère du Seigneur paraît être compris au nombre des apôtres dans la phrase de saint Paul : *Je ne vis pas d'autre apôtre, si ce n'est Jacques, frère du Seigneur*, ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν

τοῦ Κυρίου (Gal., 1, 19). Ces raisonnements s'accordent avec une ancienne tradition qui disait que Jacques le juste, frère de Jésus, avait été, le premier, à la tête de la communauté de Jérusalem (1). Mais le Jacques des Actes, en le supposant le même que l'apôtre dont il est question, est dit fils d'Alphée et non de Joseph; par conséquent, s'il devait être en même temps frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, le mot ἀδελφὸς ne devrait pas signifier frère. Maintenant, si l'on identifie l'Alphée avec le Clopas, mari de la tante maternelle de Jésus, on en viendra sans peine à prendre le mot ἀδελφὸς, employé pour signifier le degré de parenté de son fils avec Jésus, dans le sens de cousin. L'apôtre Jacques, fils d'Alphée, étant ainsi identifié avec le cousin, et celui-ci avec le frère de Jésus, portant le même nom, il est tout simple de traduire les mots *Jude de Jacques*, ἰούδας ἰακώβου, dans les listes d'apôtres de Luc (Luc, 6, 16; Act. Ap., 1, 13) par *Jude frère de Jacques* (fils d'Alphée), et de regarder alors cet apôtre Jude comme identique avec le Jude frère de Jésus, c'est-à-dire cousin du Seigneur et fils de Marie Clopas; remarquons toutefois que son nom ne figure jamais à côté du nom de cette femme. Dans l'*Épître* de Jude que notre canon renferme, l'auteur, V. 1, se désigne comme frère de Jacques. ἀδελφὸς ἰακώβου; et si l'*Épître* est authentique, cette désignation concorderait avec les raisonnements exposés plus haut. En outre, d'après quelques uns, l'apôtre Simon *le zélé*, ὁ ζηλωτὴς, ou le *Cananite*, Καναvίτης, pourrait être confondu avec le Simon cité parmi les frères de Jésus, lequel, d'après la tradition de l'Eglise, présida, après Jacques, la communauté de Jérusalem (2). De cette façon, José serait le seul qui fût sans qualification.

Si ceux que le Nouveau Testament appelle frères de Jésus ne sont que ses cousins, et si trois d'entre eux ont été

(1) Euseb. H. E., 2, 1.

(2) Euseb. H. E., 3, 11.

apôtres, il est surprenant que dans les Actes (1, 14) les frères de Jésus, après l'énumération de tous les apôtres, soient encore nommés particulièrement, et que, dans la première *Épître aux Corinthiens*, 9, 5, ils paraissent encore être mis dans une classe à part. Peut-être aussi le passage cité plus haut de l'*Épître aux Galates*, 1, 19, doit-il être entendu en ce sens : que Jacques y est désigné comme n'étant pas apôtre (1). Si ces textes ne semblent pas permettre de ranger au nombre des apôtres les frères de Jésus, il est encore plus difficile de n'y voir que de simples cousins ; car dans un si grand nombre de passages cités, ils sont associés immédiatement à la mère de Jésus ; et en deux ou trois endroits seulement, deux hommes qui portent les mêmes noms sont associés à l'autre Marie, qui serait leur véritable mère. Sans doute, le mot grec ἀδελφὸς, dans un langage peu exact, peut signifier, comme le mot hébraïque אח, un degré de parenté plus éloigné ; cependant il est répété un grand nombre de fois pour exprimer la parenté des personnes en question avec Jésus, et il n'est jamais remplacé par ἀνεψιὸς, mot qui ne manque pas à la langue du Nouveau Testament là où il s'agit de désigner un cousin (Col., 4, 10) ; en conséquence il ne peut pas être pris autrement qu'avec sa signification propre. De plus, l'identité des noms d'Alphée et de Clopas, identité sur laquelle repose celle de Jacques, cousin de Jésus, avec celle de l'apôtre Jacques le mineur ; la traduction des mots Ἰούδας Ἰακώβου par *Jude frère de Jacques* ; l'identité admise entre l'auteur de la dernière *Épître catholique* avec l'apôtre Jude ; tout cela est excessivement incertain, et il suffit ici de le rappeler.

Ainsi le tissu de ces identifications se déchire partout ; nous sommes ramenés au point de départ de nos recherches, et nous avons toujours des frères propres de Jésus, deux

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 482.

cousins différents de ces frères et porteurs des mêmes noms que deux d'entre eux, de plus quelques apôtres ayant aussi les mêmes noms. La dénomination semblable de deux couples de fils dans une même famille n'a rien d'assez extraordinaire pour qu'on s'en étonne ; mais ce qui est embarrassant, c'est que le même Jacques qui, dans l'*Épître aux Galates*, est désigné comme le frère du Seigneur, ἀδελφὸς Κυρίου, doit être considéré, d'après les Actes des Apôtres, sans aucun doute, comme le fils d'Alphée. Or, il ne peut pas avoir été fils d'Alphée, si les mots *frère du Seigneur* signifient véritablement un frère.

Dans tous les cas il reste une assez grande confusion, et si l'on peut en sortir, ce n'est, ce semble, que négativement et sans aucun résultat historique, c'est-à-dire en admettant que, chez les auteurs du Nouveau Testament et dans la tradition de la primitive Eglise, il y avait quelque obscurité et des variations sur ce point, variations qui ne peuvent guère manquer de naître dans la complication des noms et des degrés de parenté. Nous n'avons donc aucun motif pour nier que la mère de Jésus ait donné à son mari plusieurs autres enfants plus jeunes et peut-être aussi plus âgés ; car, si le mythe sur la naissance de Jésus le représente, dans le Nouveau Testament, comme le premier-né, le même mythe le représente, dans les Pères de l'Église, comme fils unique.

§ XXX.

Visite de Marie à Elizabeth.

L'ange qui annonça à Marie sa grossesse prochaine, l'avait instruite en même temps de celle de sa parente Elizabeth (Luc, 1, 36), laquelle en était déjà au sixième mois. Immédiatement après, Marie entreprend un voyage pour se rendre auprès d'elle ; et ce qu'il y a d'extraordinaire dans

cette visite, c'est qu'au moment du salut donné par Marie, l'enfant se meut joyeusement dans le sein d'Elizabeth, et celle-ci, saisie à son tour d'un transport d'enthousiasme, salue Marie comme la mère du Messie. A quoi cette dernière répond en forme de cantique (Luc, 1, 39-56).

Les commentateurs rationalistes croient se tirer sans peine de ce récit de l'évangile de Luc par une explication toute naturelle. L'inconnu qui excita, dans le cœur de Marie, des espérances si précises, dit Paulus (1), l'avait instruite, en même temps, de ce qui était semblablement arrivé à Elizabeth; c'est dès lors une raison de plus pour Marie de conférer sur son propre état avec sa parente, plus âgée. Dans l'entrevue, elle lui raconte d'abord les circonstances de son aventure, ce dont l'évangéliste ne parle pas, parce qu'il ne veut pas répéter ce qu'il a déjà rapporté une fois. Paulus croit qu'il faut suppléer des paroles de Marie, non seulement avant le commencement du discours d'Elizabeth, mais encore dans le courant même de ce discours, de sorte que Marie ne raconta son histoire qu'avec des interruptions, pendant lesquelles Elizabeth prit la parole. L'émotion de la mère, telle est la continuation de l'explication de Paulus, se communiqua, d'après les lois naturelles, à l'enfant, qui fit un mouvement, comme c'est l'habitude des fœtus de six mois. La mère, lorsque Marie eut achevé son récit, jugea ce mouvement significatif, et elle le rapporta au salut de la mère du Messie. On trouve également naturel que Marie exprime ses espérances messianiques, confirmées par Elizabeth, dans un récitatif en forme de psaume, qui est composé à l'aide de toutes sortes de réminiscences de l'Ancien Testament.

Mais, dans ce mode d'explication bien des choses contredisent absolument le texte. D'abord rien n'y prouve qu'Elizabeth apprenne par Marie même le message céleste que

(1) *Exeget. Handbuch*, 1, a, S. 120ff.

celle-ci a reçu, car on n'y voit aucune trace d'une communication antécédente; on ne peut pas, non plus, admettre une interruption du discours d'Elizabeth par des éclaircissements que Marie donnerait. Loin de là, c'est une révélation surnaturelle qui instruit Marie de la grossesse de sa cousine, et c'est aussi par une révélation qu'Elizabeth reconnaît Marie comme la femme choisie pour mettre au monde le Messie (1). Le second trait du récit évangélique, à savoir que Jean-Baptiste s'est mû dans le sein de sa mère pour saluer la mère du Messie au moment de son entrée, ne comporte pas davantage une explication naturelle, quoique même des commentateurs orthodoxes, dans ces derniers temps, aient paru y incliner. Ces commentateurs donnent au récit la tournure suivante : Elizabeth reçoit d'abord une révélation ; elle est saisie d'un ravissement, et ce transport passe de la mère à l'enfant par une voie physiologiquement explicable (2). Mais l'évangéliste n'expose pas la chose comme si l'émotion de la mère avait été la cause déterminante du mouvement de l'enfant; au contraire, il ne parle, V. 41, du transport de la mère qu'après le mouvement de l'enfant ; et d'après Elizabeth même, V. 44, Marie, en la saluant, a déterminé ce mouvement, non par une signification particulière et intrinsèque de ses paroles, mais simplement par le son de sa voix; ce qui évidemment suppose quelque chose de surnaturel. Ce miracle n'est pas sans difficulté au point de vue même du surnaturalisme; de là vient que ces commentateurs orthodoxes ont essayé d'échapper à la nécessité d'admettre une cause immédiatement surnaturelle qui ait déterminé le mouvement de l'enfant. En effet, nous pouvons bien imaginer que l'esprit divin agisse, par une excitation immédiate, sur l'esprit humain, qui lui est allié; mais, ce

(1) Olshausen et De Wette sur cet endroit.

(2) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 26; Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 112; Hoffmann, S. 226; Lange, S. 76 ff.

qu'on se représente difficilement, c'est comment il peut se communiquer à un être tel qu'un embryon, en qui la substance spirituelle ne réside pas. Recherche-t-on le but d'un miracle aussi extraordinaire? on n'en trouve aucun qui soit convenable. Si ce miracle se rapporte à Jean-Baptiste et a été destiné à lui donner, et d'aussi bonne heure que possible, une impression de celui à qui il devait plus tard préparer les voies, on ne sait pas de quelle nature a dû être une pareille impression pour agir sur un embryon; si le miracle se rapporte aux autres personnes, à Marie ou à Elizabeth, elles possédaient déjà, dans une mesure suffisante, la connaissance et la foi, fruits de la révélation supérieure qu'elles avaient eue en partage.

Le cantique que prononce Marie ne met pas moins d'obstacles à l'explication naturelle qu'à l'explication surnaturelle. Les paroles de Marie ne sont pas, il est vrai, précédées de la formule *elle fut remplie de l'esprit saint*, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου; formule qui précède le cantique de Zacharie (V. 67), et même l'allocution d'Elizabeth (V. 41); mais les trois discours sont tellement semblables, que cette lacune ne prouve pas que l'intention de l'auteur n'ait pas été de présenter aussi ce discours comme un effet de l'*esprit*, πνεῦμα. Quelle qu'ait été l'intention de l'auteur, il n'est nullement naturel que des amies qui se visitent exhalent leurs sentiments en effusions lyriques, même au milieu d'événements extraordinaires, et que leur conversation perde si complétement la couleur d'un dialogue, tel qu'on pourrait l'imaginer en de pareilles circonstances. Seule, une influence céleste a pu élever l'état moral des deux amies à un degré si étranger aux habitudes de la vie. Mais si le cantique de Marie doit être considéré comme l'œuvre de l'esprit saint, πνεῦμα ἅγιον, on trouvera étonnant qu'un discours qui sort immédiatement de la source divine de l'inspiration, ne soit pas marqué d'une plus grande originalité.

Ce discours est, en effet, parsemé de réminiscences prises à l'Ancien Testament, et particulièrement au cantique de louanges prononcé, dans des circonstances analogues, par la mère de Samuel (1, Sam., 2) (1). En conséquence, nous sommes forcés d'admettre que le discours de Marie a été composé, par un procédé naturel, à l'aide de souvenirs de l'Ancien Testament; seulement, puisque cette composition a réellement été faite sans intervention surnaturelle, il faut l'attribuer, non à Marie, dont le caractère simple exclut une telle supposition, mais à celui qui a remanié poétiquement la légende qui circulait sur la scène en question.

Ainsi les circonstances principales de cette visite ne sont pas concevables par l'explication surnaturelle; elles n'en comportent pas une naturelle; et, pour ce morceau comme pour les précédents, nous sommes amenés à une explication mythique. La voie a déjà été frayée par d'autres. L'anonyme E. F. dans le *Magasin de Henke* (2), a dit de cette narration qu'elle ne relatait pas exactement les choses comme elles s'étaient passées, mais qu'elle les relatait comme elles auraient pu se passer; il ajoute en conséquence que maintes particularités que la suite des événements révéla sur la destination des deux fils, ont été reportées dans les discours des deux femmes, et qu'en outre plusieurs traits empruntés à la légende y ont été incorporés; que cependant un fait réel est au fond du récit, à savoir une visite véritable de Marie à Elizabeth, leur conversation pleine de satisfaction, et leurs remerciements à Dieu; que tout cela a pu se passer sans que les deux femmes sussent rien alors de la destination extraordinaire de leurs enfants, et uniquement en vertu du haut prix que les femmes de l'Orient attachent aux joies de la maternité. Il est possible,

(1) Comparez spécialement *Luc*, 1, 47, avec *Samuel*, 2, 1; *Luc*, v. 49, avec *Sam.* v. 2; *Luc*, v. 51, avec *Sam.* v. 3 seq.; *Luc*, v. 52, avec *Sam.*, v. 8; et *Luc*, v, 53, avec *Sam.*, v, 5. Comparez encore *Luc*, v. 48 avec 1 *Sam.* 1, 11 (prière de Anna pour obtenir un enfant); v. 50, avec 5 *Mos.* 7, 9; v. 32, avec *Sir.* 10, 14; v. 34, avec *Ps.* 98, 3.

(2) 5 Band, 1 Stück, S. 161 f.

continue l'anonyme E. F., que Marie, quand elle vint plus tard à réfléchir sur la vie remarquable de son fils, ait souvent fait le récit de cette visite, qui lui avait causé tant de plaisir, et répété les expressions de sa reconnaissance envers Dieu ; et c'est de cette façon que fut mise en circulation la narration recueillie par l'évangéliste dans son histoire.

Horst même, qui a saisi ordinairement avec une grande justesse de coup d'œil le caractère poétique de ces chapitres, et qui en réfute fort bien l'explication naturelle, s'y laisse, à son insu, retomber à demi, quand il dit qu'il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Marie ait visité sa parente. plus âgée et plus expérimentée, pendant sa grossesse pénible à beaucoup d'égards, et qu'Elizabeth ait, durant cette visite, ressenti le premier signe de la vie de son enfant ; particularité qui, ayant été regardée plus tard comme un présage, a bien pu être conservée par la tradition orale (1).

C'est encore ici la même absence de critique ; c'est croire qu'on a séparé, dans un récit, l'élément mythique et poétique, quand on a détaché quelques rameaux, quelques fleurs de cette plante, tout en en respectant la vraie racine mythique qu'on laisse s'enfoncer dans le sol historique. Cette racine mythique, qui porte tout le reste, est, dans notre récit, justement la particularité que ces auteurs de prétendues explications mythiques laissent passer comme historique, à savoir la visite de Marie à Elizabeth enceinte. En effet, nous connaissons déjà la tendance principale du premier chapitre de Luc : le but en est de glorifier Jésus en rapportant, aussitôt que possible, l'existence de Jean-Baptiste à la sienne, mais dans un rang subordonné. Le meilleur moyen d'atteindre ce but était de rapprocher, sinon d'abord les fils, au moins les mères elles-mêmes; ce rapprochement devait être relatif aux enfants, et par con-

(1) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 725.

séquent s'accomplir pendant la grossesse des deux femmes ; il fallait aussi que cette entrevue donnât lieu à quelque incident qui pût être le symbole significatif des relations futures de ces deux hommes. Donc, plus il est visible que l'intérêt dogmatique de la tradition est le fondement de cette visite, plus il est invraisemblable qu'elle ait rien d'historique. Autour de ce trait principal se rangent les autres particularités de la manière suivante : en disant qu'Elizabeth est parente, συγγενὴς, de Marie (V. 36), la légende a su rendre l'entrevue des deux femmes possible et vraisemblable ; cette parenté semblait convenable aussi en raison des relations ultérieures qu'eurent leurs fils. Pour que l'importante visite se fît à cette époque, il fallait une indication spéciale et venue d'en haut ; aussi est-ce l'ange qui adresse Marie à sa parente ; dans la visite même, la position future de Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, position d'infériorité et de service, devait être exprimée par un présage ; la mère elle-même pouvait s'en rendre l'organe, comme elle le fit en effet dans son allocution à Marie ; mais il fallait, s'il était possible, que l'enfant destiné à être Jean-Baptiste donnât lui-même un signe ; c'est ainsi que les rapports de Jacob et d'Esaü furent préfigurés par leur mouvement et leur position dans le sein de leur mère (1, Mos., 25, 22, seq.). Mais, si l'on ne voulait pas trop choquer les règles de la vraisemblance, un mouvement significatif ne pouvait être attribué à l'enfant que portait Elizabeth, qu'autant que la grossesse était arrivée à l'époque où le fœtus commence à se mouvoir ; de là vient que la légende a fixé à six mois la grossesse d'Elizabeth, au moment où l'ange invita Marie à la visiter (V. 36). Ainsi, comme l'a remarqué Schleiermacher (1), toute cette fixation de dates dépend d'une circonstance que l'auteur tenait à mettre en avant, à savoir que l'enfant dont Elizabeth était

(1) *Ueber den Lukas*, S. 23.

enceinte se mut joyeusement au moment de l'entrée de Marie; car c'est pour ce motif seulement que la visite de Marie est reculée jusqu'au-delà du cinquième mois; l'apparition de l'ange que raconte l'évangéliste n'est pas, non plus, antérieure à cette époque.

Ainsi, non seulement la visite de Marie à Elizabeth et les incidents de cette visite tombent comme dénués de tout caractère historique, mais encore nous ne pouvons pas soutenir avec une certitude historique que Jean-Baptiste ait été plus âgé que Jésus de six mois seulement, que leurs mères aient été parentes, et leurs familles liées entre elles; car, pour le soutenir, nous n'avons que le récit de Luc, qui ne suffit pas s'il n'est confirmé par des renseignements venus d'ailleurs. Or les résultats ultérieurs de notre critique, bien loin de confirmer ce récit, tendront à établir le contraire.

QUATRIÈME CHAPITRE.

NAISSANCE ET PREMIERS ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE JÉSUS.

§ XXXI.

Le cens (1).

Les narrations de Matthieu et de Luc s'accordent à placer, toutes deux, la naissance de Jésus à Béthléem. Mais, tandis que le dernier en raconte avec détail les particularités les plus précises, le premier n'en parle qu'occasionnellement; la première fois c'est dans une phrase accessoire, et il l'indique comme quelque chose de consécutif (1, 25); la seconde fois il s'y réfère comme à une chose connue (2, 1).

(1) Dernièrement, Tholuck (d'abord dans: *liter. Anzeiger*, maintenant dans: *Glaubwürdigkeit*, u. s. f., S. 158-198) a composé sur le cens un mémoire très étendu, qu'Olshausen (S. 127) nomme un travail de maître. Olshausen s'est laissé tromper par le geai couvert des plumes du paon; depuis, Schulz, dans l'*Examen* de l'écrit de Tholuck (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, n° 69, f.), l'a mis à nu en montrant que presque toutes les citations empruntées à tous les auteurs possibles et étalées avec tant de pompe, étaient un bien étranger, appartenant à Lardner. Au reste, ce mémoire est quelque chose de remarquable; d'abord on y montre la vérité de plusieurs autres renseignements donnés par Luc et contrôlés par l'histoire profane, comme si celui qui a raison neuf fois ne pouvait pas se tromper la dixième; comme si la plupart des passages allégués par Tholuck ne se rapportaient pas à des temps bien postérieurs, sur lesquels en conséquence Luc pouvait avoir des notions plus exactes; et comme s'il n'était pas vraisemblable qu'il s'est trompé au sujet de Lysanias et de Theudas, comme au sujet du recensement.

Lorsqu'il en vient au passage même relatif au recensement, Tholuck trouve admissibles toutes les explications déjà proposées; le passage peut être une glose; mais aussi πρώτη peut être pris pour προτέρα, ou bien être l'équivalent de πρῶτον, et πρῶτον l'équivalent de *demum*; et puis rien n'empêche de lire αὐτὴ au lieu de αὕτη. Comme la défiance de chacun de ces expédients se cache mal sous l'apparence de la confiance en tous!

Il sera question plus loin d'inexactitudes de détail et même d'inadvertances.

En conséquence, nous pourrions croire, d'après Matthieu, que la naissance de Jésus n'a été accompagnée d'aucun événement remarquable, et cependant Luc en sait raconter plus d'un. Dans Matthieu, il semble que les parents de Jésus avaient leur résidence à Bethléem; dans Luc, ils y sont conduits par des circonstances toutes spéciales. Mais pour le moment laissons de côté cette dissidence, dont l'explication pourra se trouver plus tard, quand nous aurons rassemblé un plus grand nombre de données, et occupons-nous de l'erreur où Luc paraît être tombé, quand on le compare avec lui-même et avec des faits connus d'ailleurs. Suivant lui, les parents de Jésus, qui résidaient habituellement à Nazareth, furent appelés à Bethléem, où Jésus naquit, par un cens qu'Auguste avait ordonné dans le temps où Quirinus était gouverneur de Syrie (Luc, 2, 1, seq.).

La première difficulté, c'est que le recensement, ἀπογραφὴ, ordonné par Auguste, c'est-à-dire l'inscription des noms et la déclaration du revenu pour l'établissement de la taxe, est dit avoir été étendu à toute la terre habitée, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (V. 1). Cette expression, dans le sens qu'elle avait alors ordinairement, signifierait le monde romain. Or nul écrivain de l'antiquité ne parle d'un pareil recensement général ordonné par Auguste; il n'est question que de recensements partiels et prescrits à des époques différentes. En conséquence, Luc, par les mots *terre habitée*, οἰκουμένη, doit avoir voulu désigner, non l'empire romain, suivant la signification qu'ils avaient ordinairement, mais seulement la terre de Judée. On cite aussitôt des exemples pour la possibilité de cette explication (1), mais aucun de ces exemples ne prouve rien. En effet, quand même, dans tous ces passages des Septante, de Josèphe et du Nouveau Testament, ces mots ne signifieraient pas, dans le langage exagérateur de

(1) *Olshausen*, S. 128; *Paulus*, S. 172; Kuinœl, *Comm. in Luc.*, pag. 316.

ces écrivains, toute la terre connue, ici du moins, où il est question d'un ordre de l'empereur romain, l'expression *toute la terre habitée*, πᾶσα ἡ οἰκουμένη, devrait nécessairement s'entendre de ses domaines, c'est-à-dire du monde romain. Aussi s'est-on tourné dernièrement du côté opposé, et, en invoquant l'autorité de Savigny, on a soutenu qu'au temps d'Auguste il y avait eu réellement un recensement général dans l'empire (1). C'est, à la vérité, ce que disent positivement des écrivains chrétiens postérieurs (2); or, non seulement leurs assertions sont suspectes, parce qu'elles sont dépourvues de tous témoignages anciens (3), mais encore elles sont réfutées par ce fait que, long-temps après encore, une égale répartition de l'impôt manquait dans l'Empire (4); enfin les propres expressions des écrivains chrétiens prouvent que leur témoignage dépend de celui de Luc (5). Du moins, dit-on, Auguste a tenté, à l'aide d'un recensement général, d'imposer régulièrement tout l'empire; il a commencé, en faisant recenser des provinces isolées, l'exécution de ce projet, dont la continuation et l'achèvement ont été laissés à ses successeurs (6). Mais, en supposant que l'expression dont s'est servi l'évangéliste, *décret*, δόγμα, pût s'entendre d'un simple projet, ou que ce projet, encore indéterminé, eût été, comme Hoffman le pense, énoncé dans un décret, toujours est-il qu'au temps

(1) Tholuck, S. 194 ff.; Neander, S. 19.

(2) Cassiodor., *variarum*, 3, 52; Isidor., *Orig.* 5, 36.

(3) C'est faire preuve d'une extrême négligence que d'invoquer ici le monument d'Ancyre, qui contient, dit-on (Osiander, S. 95), un recensement de tout l'empire pour l'an de Rome 746. Car, en examinant cette inscription, on ne trouve sur la seconde table que trois recensements *des citoyens romains*, census civium romanorum. Suétone (Octav. 27) les désigne aussi comme *recensements du peuple*, census populi; et Dion Cassius, 55, 13, représente expressément l'un de ces recensements comme comprenant *les habitants de l'Italie*, ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων. Comparez aussi Ideler, *Chronol.* 2, S. 339.

(4) C'est ce qu'a prouvé Savigny lui-même, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, 6 Bd., S. 350 f.

(5) Dans le prétendu passage décisif de Suidas, on trouve les mots empruntés à Luc : αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

(6) Hoffmann, S. 251.

de la naissance de Jésus, un recensement romain était impossible dans la Judée.

Non seulement, d'après Matthieu, Jésus est né quelque temps avant la mort d'Hérode-le-Grand, puisqu'il est dit (2, 19), que Hérode ne mourut que pendant le séjour de Jésus en Egypte; mais encore Luc, sans dire expressément que Jésus est né sous Hérode-le-Grand, prend, là où il annonce la naissance de Jean-Baptiste (1, 5), son point de départ *aux jours du roi Hérode*, ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, et six mois plus tard vient l'annonciation de la naissance de Jésus; de sorte que, d'après lui, Jésus, est né sinon avant, comme Jean-Baptiste, du moins peu de temps après la mort d'Hérode I[er]. Or, après sa mort, la province de Judée (Matth. 2, 22), revint à son fils Archélaüs, qui, après un règne de dix ans, fut déposé et banni par Auguste (1); à dater de ce moment, la Judée fut réduite en province romaine et administrée par des employés romains (2). Ainsi, il faudrait que le recensement romain dont il est ici question eût été fait ou sous Hérode-le-Grand lui-même, ou dans les premiers temps du règne d'Archélaüs. Cela est excessivement invraisemblable; car, dans les pays qui n'étaient pas réduits en province, mais qui étaient administrés par des rois alliés, ces rois levaient les taxes eux-mêmes, et payaient aux Romains un tribut (3); c'était aussi de cette façon que les choses se passaient avant la déposition d'Archélaüs. On a fait différentes recherches pour rendre vraisemblable un recensement ordonné exceptionnellement par Auguste en Palestine dès le règne d'Hérode-le-Grand; on rappelle que le *tableau de l'empire*, *breviarium imperii*, laissé par Auguste, renfermait aussi la situation financière de

(1) Josèphe. *Antiq.* 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

(2) *Ibid.* 17, 13, 5 et 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

(3) Comparez Paulus, *Exeg. Handb.* 1, a, S. 171. Winer, bibl. Realwœrterbuch, d. A. Abgaben.

tout l'empire, et que peut-être l'empereur, pour connaître exactement les ressources de la Palestine, avait fait faire un recensement par Hérode (1). De plus on invoque une particularité racontée par Josèphe : les relations qui subsistaient entre Auguste et Hérode ayant été troublées par une circonstance, le premier menaça le second de lui faire sentir qu'il n'était qu'un sujet (2) ; on fait valoir le serment que les Juifs, d'après Josèphe, furent obligés de prêter à Auguste dès le vivant d'Hérode (3), et l'on suppose qu'Auguste, étant résolu à diminuer, après la mort d'Hérode, l'autorité de ses fils, a bien pu ordonner un recensement (4) dans les dernières années de ce prince. Peut-être aussi, l'absence d'Archélaüs, qui s'était rendu à Rome pour régler sa succession au trône, l'occupation de Jérusalem par le procurateur romain Sabinus, et l'oppression qu'il fit subir aux Juifs (5), sont-elles des circonstances qui semblent suggérer l'idée d'un recensement.

Mais il est inutile de discuter en détail ces combinaisons plus ou moins arbitraires, plus ou moins dénuées d'autorités historiques ; notre évangéliste nous dispense de ce soin, en ajoutant que le recensement dont il parle fut fait

(1) Tacit. Annal. 1, 11 ; Suétone, Octav., 101. Mais si, dans cet écrit, *opes publicæ continebantur, quantum civium sociorumque in armis ; quot classes, regna, provinciæ, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones*, le nombre de troupes et les sommes que les princes juifs avaient à fournir pouvaient y être indiqués sans qu'un recensement eût été fait dans leur pays. Pour la Judée en particulier, Auguste eut par devers lui le recensement fait par Quirinus postérieurement à la naissance de Jésus.

(2) Ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph, *Antiq.* 16, 9, 3. Mais la bonne intelligence fut rétablie long-temps avant la mort d'Hérode, Joseph. Ant. 16, 10, 9.

(3) *Ib.* 17, 2, 4 : tout le peuple juif promettant par serment d'être fidèle à l'empereur et aux intérêts du roi. παντὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων ἦ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι. Ce serment, loin d'être une mesure mortifiante pour Hérode, avait été prise dans son intérêt ; c'est ce que prouve la passion avec laquelle il punit les Pharisiens qui ne le prêtèrent pas.

(4) Tholuck, S. 192 f. ; mais (et c'est la réfutation de toutes ces suppositions) l'insurrection qu'excita le recensement après la déposition d'Archelaüs prouve que c'était la première mesure de cette espèce dans la Judée.

(5) Antiq. 17, 9, 3 ; 10, 1 seq. ; B. j. 2, 2, 2. Mais Sabinus ne voulait que les forteresses et le trésor d'Hérode.

pendant que Quirinus était gouverneur de la Syrie, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Or, il est certain que le recensement de Quirinus ne se fit ni sous Hérode, ni au commencement du règne d'Archélaüs, époque où Luc place la naissance de Jésus; alors Quirinus n'était pas encore gouverneur de la Syrie; cet emploi fut rempli, dans les dernières années d'Hérode, par Sentius Saturninus, puis par Quintilius Varus; ce ne fut que long-temps après la mort d'Hérode que Quirinus eut le gouvernement de la Syrie. Ce magistrat fit en effet un recensement; cela est attesté par Josèphe (1), qui remarque en même temps que Quirinus fut envoyé pour y présider, *le pays d'Archélaüs ayant été soumis au gouvernement de la Syrie*, τῆς Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ou ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων (2). Ainsi ce recensement est postérieur de dix ans à l'époque où, suivant Luc et Matthieu, Jésus aurait dû être né.

Luc paraît ici contredire incontestablement l'histoire; et cependant les commentateurs ont cru pouvoir résoudre cette contradiction de différentes manières. Les plus intrépides ont déclaré que tout le second verset était une glose introduite de bonne heure dans le texte (3). D'autres ont essayé de changer la leçon du texte; parmi ces derniers, les uns, suivant l'exemple de Tertullien, qui attribue le cens à Saturninus (4), mettent dans le texte ce nom ou celui de Quintilius Varus (5); les autres font des modifications ou des additions aux autres mots. Le plus facile changement est celui que propose Paulus; il lit αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, *le recensement même*, au lieu de αὕτη ἡ ἀπογραφὴ, *ce recensement*, et il admet que, dès le règne d'Hérode I[er], Auguste

(1) *Antiq.* 18, 1, 1.

(2) Bell. jud. 2, 8, 1, 9, 1, Antiq. 17, 13, 5.

(3) Par exemple, Kuinœl, *Comm. in Luc.*, p. 320.

(4) *Adv. Marcion.* 4, 19.

(5) Voyez dans *Winer*, *Realwœrterbuch* d. A. Quirinus.

avait donné des ordres pour un recensement, et que les préparatifs en avaient déjà été poussés assez loin pour décider les parents de Jésus à se rendre à Bethléem ; qu'ensuite Auguste s'était apaisé, que l'affaire en était alors restée là, et que *le recensement même*, αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, avait été fait assez long-temps après, sous Quirinus. Quelque peu considérable que paraisse ce changement de lecture, qui laisse les lettres intactes, il faudrait cependant, pour qu'il fût sûr, qu'il eût un appui dans le contexte même. Or, c'est le contraire : car, si on annonce, dans une phrase, l'édit d'un prince, et, dans la phrase suivante, l'exécution de cet édit, il n'est pas vraisemblable qu'un intervalle de dix ans se trouve entre la promulgation et l'exécution. Mais, ce qu'il faut surtout observer, l'évangéliste parlant, V. 1, du décret, et V. 2, de l'exécution postérieure de dix ans, aurait de nouveau, V. 3, parlé d'un voyage au temps du décret, sans faire remarquer l'intervalle de temps qui s'était écoulé; cela ne s'accorde avec aucune forme de narration raisonnable.

A des altérations aussi arbitraires du texte, il faut toujours préférer des tentatives où l'on cherche une issue par la seule voie de l'explication. A la vérité, prendre avec quelques uns πρώτη pour προτέρα, et ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου, non pour un génitif absolu, mais pour un génitif régi par un comparatif, et ainsi entendre un recensement avant celui de Quirinus (1), c'est faire violence à la grammaire ; ce n'est pas en faire moins à la critique que d'intercaler πρὸ τῆς après πρώτη (2). On ne peut pas davantage admettre avec Wetstein qu'il y ait eu, dès le vivant d'Hérode, un préliminaire du recensement fait plus tard par Quirinus, que ce préliminaire, où Quirinus ne fut pas employé, fut peut-être le serment prêté à Auguste, et qu'ensuite ces deux opérations ont été comprises

(1) Storr, *Opusc. acad.* 3, p. 124, seq.; *vermischte Aufsætze*, Suskind, S. 63, et récemment Tholuck, S. 182 f.

(2) Michaelis, *Anmerck. z. d. St. und Einl. in das N. T.* 1, 71.

sous le même nom. Pour justifier, en quelque façon, cette dénomination, on suppose que peut-être Quirinus avait été envoyé en Judée, dès le vivant d'Hérode, en qualité de commissaire extraordinaire chargé d'établir les taxes (1); cette explication du mot ἡγεμονεύοντος est rendue impossible par l'addition du mot *la Syrie;* car la locution de ἡγεμονεύοντος Συρίας ne peut signifier que *Præses Syriæ.*

Ainsi au temps où Matthieu 2, 1, et Luc 1, 5, 26, placent la naissance de Jésus, il est impossible qu'il y ait eu un recensement; et si les renseignements historiques sont exacts, ceux des évangélistes sont faux nécessairement. Mais ne se pourrait-il pas que les choses fussent inverses, et que Jésus fût né après le bannissement d'Archélaüs, au temps du recensement de Quirinus? Indépendamment des difficultés dans lesquelles cette hypothèse nous jetterait pour la chronologie du reste de la vie de Jésus, il est impossible qu'un recensement romain, après le bannissement d'Archélaüs, ait appelé les parents de Jésus, de Nazareth en Galilée à Bethléem en Judée; car la Judée seule et ce qui avait appartenu à Archélaüs devinrent province romaine, soumise au recensement; en Galilée, Hérode Antipas resta avec la qualité de prince allié; et aucun de ses sujets domiciliés à Nazareth ne pouvait être appelé à Bethléem pour y être recensé (2). Ainsi, l'évangéliste, pour avoir son recensement, se représente l'état du pays tel qu'il fut après la déposition d'Archélaüs; et, en même temps, pour rendre cette opération commune à la Galilée, il se figure le royaume indivis comme

(1) Munter, *Stern der Weisen*, S. 88. Comparez Hoffmann, S. 235.

(2) Le passage de Josèphe, B. j., 2, 8, 1, où il est dit de Judas le Galiléen qu'après la déposition d'Archélaüs il souleva, à cause du recensement, les *indigènes*, τοὺς ἐπιχωρίους, ne prouve pas aussi promptement que Hoffmann le pense, p. 234, que le recensement s'était aussi étendu à la Galilée; car Josèphe dit dans son ouvrage postérieur et plus exact, Antiq., 18, 1, 1 : *Quirinus vint aussi dans la Judée, réunie au gouvernement de Syrie, pour faire le recensement des propriétés des Juifs, et pour vendre les biens d'Archelaüs*, παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐ-

il était sous Hérode-le-Grand. Il suppose donc des choses qui se contredisent évidemment, ou plutôt il n'a qu'une idée excessivement confuse des rapports politiques à cette époque; tellement qu'il étend (il ne faut pas l'oublier) le recensement non seulement à toute la Palestine, mais encore à l'empire romain entier.

Cependant, à ces impossibilités chronologiques ne se bornent pas les difficultés; la manière dont Luc rapporte que le recensement fut exécuté est sujette à de graves objections. Il dit d'abord que Joseph alla, à cause du cens, à Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la patrie de David, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, que chacun se rendait dans sa ville propre, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, c'est-à-dire, d'après le contexte, au lieu d'où sa famille était originaire. On était en effet, dans les recensements juifs, obligé de se faire inscrire dans le lieu de sa tribu, parce que, chez les Juifs, l'organisation par famille et par tribu constituait la base de l'État; les Romains, au contraire, opéraient le recensement dans les lieux de résidence et dans les chefs-lieux de districts (1). Ils ne se conformaient aux usages des populations conquises qu'autant que ces usages ne gênaient pas leurs opérations. Or ici, ils allaient directement contre leur but, puisqu'un particulier, comme Joseph, pouvait être appelé par le recensement dans des lieux très éloignés de sa résidence, où l'on ne connaissait pas son avoir, et où il

τῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχιλάου χρήματα. Ainsi le recensement, qui comprenait au reste, d'après 17, 13, 5, tout ce qui, de la Syrie, était province romaine, fut évidemment borné, en Palestine, à la principauté de Judée. Que l'on compare ensuite la description de la révolte, Antiq., 18, 1, t. 2, 1, où il n'est plus question de la Galilée, où Judas s'appelle le Gaulanite, et où le grand-prêtre complaisant à Jérusalem est représenté comme *entraîné par la multitude*, καταστασιασθεὶς ὑπὸ τῆς πλήθους; on sera forcé de considérer la Judée comme le théâtre de l'insurrection, et prendre l'expression du livre sur la *Guerre judaïque*, *indigènes*, ἐπιχωρίους, dans un sens plus étendu, on supposer que Judas, ayant mis en mouvement les Galiléens, naturellement turbulents, par la perspective d'un recensement qui allait bientôt les atteindre, avait, de là, transporté la révolte en J[illegible]ée.

(1) Voyez les passages de Wetstein et Paulus.

était impossible de contrôler ses déclarations (1). On admettrait donc plutôt avec Schleiermacher (2) que la vraie cause qui conduisit les parents de Jésus à Bethléem, fut une inscription sacerdotale que l'évangéliste a confondue avec le recensement de Quirinus, qu'il connaissait mieux. Mais cette concession n'ôterait pas la contradiction qui s'attache à la malheureuse assertion de Luc : il fait inscrire Marie avec Joseph (V. 5); or, d'après la coutume juive, l'inscription ne comprenait que les hommes (3). Luc aurait donc commis au moins une inexactitude, en disant que le but du voyage de Marie avait été de se faire inscrire au lieu d'où son fiancé était originaire; ou, si l'on évite cette inexactitude en forçant, avec Paulus, la construction de la phrase, on ne voit plus ce qui put décider Marie à entreprendre un tel voyage dans l'état de grossesse où elle se trouvait; car elle n'avait absolument rien à faire à Bethléem, à moins qu'on ne suppose, par une hypothèse en l'air, avec Olshausen et d'autres, qu'elle était héritière de biens sis dans cette ville.

La vérité est que notre évangéliste savait fort bien ce qu'elle allait faire à Bethléem, elle allait y accomplir la prophétie de Michée, qui avait dit (5, 1) que le Messie naîtrait dans la ville de David. Partant de la supposition que les parents de Jésus avaient eu leur résidence véritable à Nazareth, il chercha un levier pour les amener à Bethléem au moment de la naissance de Jésus. Rien ne s'offrit à lui

(1) C'est ce que montre Credner, l. c., S. 234.

(2) *Ueber den Lukas*, S. 35 f.

(3) Comparez Paulus, l. c., S. 179. Si la présence de Marie, dit Tholuck, n'était pas indispensable dans le recensement juif, elle l'était dans le recensement romain; et il invoque (S. 191) le passage de Denys d'Halicarnasse, Ant. Rom., 4, 14, passage qui lui est fourni par Lardner. Pour des gens comme Olshausen, une pareille assertion est vraie sans autre vérification, et ils la copient textuellement (p. 127); mais, si l'on recourt au passage, on n'y trouve rien que le décret de Servius Tullius, d'après lequel les Romains doivent se faire inscrire *avec leurs femmes et leurs enfants*, γυναῖκάς τε καὶ παῖδας, dont ils donnent seulement le nom (ὀνομάζοντας), sans les amener avec eux. Le nom le plus doux que l'on puisse appliquer à cette manière d'invoquer les autorités est inadvertance.

que le célèbre recensement; il s'en empara avec d'autant moins d'hésitation que, se faisant une idée fort confuse de l'état politique du temps, il ignorait les nombreuses difficultés inhérentes à cette combinaison. S'il en est ainsi, il faudra convenir que K. Ch. L. Schmidt a toute raison de soutenir que, essayer d'accorder avec la chronologie le dire de Luc sur le recensement, c'est faire beaucoup trop d'honneur à l'évangéliste; qu'il a voulu transporter Marie à Bethléem, et que, cela fait, les dates se sont arrangées comme elles ont pu (1).

Ainsi, nous n'avons ici ni un terme fixe pour la date de la naissance de Jésus, ni une explication de la cause qui amena sa naissance à Bethléem. Si donc, pouvons-nous dire dès à présent, on ne trouve aucune autre raison que celle de Luc pour admettre que Jésus est né à Bethléem, nous n'avons absolument aucune garantie que Bethléem soit le lieu de sa naissance.

§ XXXII.

Circonstances particulières de la naissance de Jésus, avec la circoncision.

Ayant établi une fois que Marie et Joseph s'étaient rendus à Bethléem en qualité d'étrangers, à cause du recensement, Luc expose sans difficulté les circonstances ultérieures du récit. L'affluence des étrangers à Bethléem empêcha Joseph et Marie de trouver place dans la maison de leur hôte; ils furent obligés de s'accommoder dans une étable, où Marie mit aussitôt au monde son premier-né. Mais l'enfant qui, sous des apparences aussi peu brillantes, ve-

(1) Dans Schmidt's, *Bibliothek für Kritik und Exegese*. 3, 1. S. 124. Comparez Kaiser, *bibl. Theologie*, 1, S. 230; Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 196; Credner, *Einl. in d. N. T.*, 1, S. 155; De Wette, *exeget. Handbuch*, z. d. St. Il est singulier que Sieffert (*über den Ursprung des ersten Ev.* S. 68 ff., 158 ff.) fasse un reproche à Matthieu de ne rien savoir des circonstances qui amenèrent, de Nazareth à Bethléem, les parents de Jésus. (Voyez d'un autre côté Kern, *Sur*

nait à l'existence sur terre, était d'un grand prix dans le ciel; un messager céleste annonce à des bergers qui gardaient de nuit leurs troupeaux dans les champs, la naissance du Messie, et les adresse à l'enfant dans la crèche; ils le cherchent et le trouvent après un hymne chanté par un chœur de l'armée divine (2, 6—20).

Les évangiles apocryphes et la tradition des Pères de l'Église ont orné encore davantage la naissance de Jésus. D'après le Protévangile de Jacques (1), Joseph conduit Marie sur un âne à Bethléem pour le recensement; dans le voisinage de la ville, elle donne des signes tantôt de tristesse, tantôt de joie; interrogée, elle répond qu'elle voit devant elle deux peuples, l'un pleurant, l'autre riant. C'est ainsi que jadis deux nations ennemies se heurtaient dans le sein de Rebecca, 1 Mos., 25, 23. D'après une des explications (2), les deux peuples signifiaient les deux parties d'Israël, à l'une desquelles l'apparition de Jésus sera une occasion de chute, εἰς πτῶσιν (d'après Luc, 2, 34), et à l'autre une occasion d'élévation, εἰς ἀνάστασιν; d'après la seconde explication (3), ils signifient le peuple des Juifs, qui plus tard rejeta Jésus, et le peuple des païens, qui l'accueillit. Bientôt après, Marie est prise des douleurs de l'enfantement, en dehors de Bethléem, comme il semble d'après le contexte et d'après plusieurs variantes. Joseph la conduit dans une caverne située près du chemin; et là, au milieu d'une pause solennelle de la nature entière, cachée par un nuage lumineux, elle met au monde son enfant. Dès

l'Origine de l'évangile de Matthieu, dans Tubinger *Zeitschrift für Theologie*, 1834, 2, S. 115.). Il n'est pas moins étonnant que Winer (b. Rw. 2, S. 350) défende Luc de s'être trompé sur la date du cens de Quirinos, en disant que cet évangéliste, d'après les Actes des Apôtres, 5, 37, a bien connu ce recensement; car ce passage même des Actes, où Theudas est mal placé par rapport à Judas, montre que l'auteur n'était pas très fort sur la chronologie de ce temps.

(1) Cap. 17, seq.; comparez *Historia de Nativitate Mariæ et de Infantia Servatoris*, c. 13.

(2) Fabricius dans *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 105, not. y.

(3) *Protev. Jac.* c. 17.

femmes appelées à son secours la trouvent vierge même après la délivrance.

La légende de la naissance de Jésus dans une caverne est connue déjà de Justin (1) et d'Origène (2). Pour l'accorder avec le récit de Luc, qui dit que Jésus naquit dans une crèche, φάτνη, ils supposent qu'il se trouvait une crèche dans la caverne. Plusieurs modernes admettent cette supposition (3), tandis que d'autres aiment mieux que la caverne soit ce que Luc appelle φάτνη, dans le sens de *magasin à fourrage* (4). Justin (5), pour la naissance de Jésus dans la caverne, invoque la prophétie d'Isaïe, 33, 16 : *Le juste habitera dans la caverne élevée de la forte pierre*, οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. De même, l'*histoire de la nativité de Marie*, rapportant que l'enfant Jésus fut, le troisième jour, apporté de la caverne dans l'étable, s'appuie sur Isaïe, 1, 3 : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui* (6). Dans plusieurs des apocryphes cités, entre les femmes qui aident l'accouchement et les mages, les bergers sont omis ; mais ils se trouvent dans l'*Evangile arabe de l'enfance*, où, étant venus à la caverne et ayant allumé un feu de joie, ils voient l'armée céleste leur apparaître (7).

Maintenant, si nous prenons les circonstances racontées par Luc dans le sens surnaturel, plusieurs difficultés se présentent. D'abord on peut demander avec raison : A quoi devait servir l'apparition des anges (8) ? La réponse la plus naturelle est : faire connaître la naissance de Jésus. Mais l'apparition angélique la fait si peu connaître, que les mages sont les premiers qui apportent, dans Jérusalem, ville voisine, la nouvelle du roi des Juifs qui vient de naître ; et dans le courant de l'histoire, il ne se trouve plus de trace

(1) *Dial. c. Tryph.* 78.
(2) *C. Cels.* 1, 51.
(3) Hess, *Geschichte Jesu*, 1 S. 43. Olshausen, *bibl. Comm.* 1, S. 132.
(4) Paulus, *Exeg. Handb.*, S. 182.
(5) *Dial. c. Tryph.* 70 et 78.
(6) Cap. 14.
(7) Cap. 4 dans *Thilo*, p. 69.
(8) Voyez Gabler *im neuest. theol. Journal*, 7, 4, S. 410.

de cet événement qui signala la naissance de Jésus. Ainsi le but de cette apparition extraordinaire ne peut pas avoir été de faire savoir au loin que Jésus était né; car autrement Dieu aurait manqué son but. Il faudrait donc admettre avec Schleiermacher qu'elle se bornait à agir immédiatement sur les bergers (1); alors il faudrait aussi supposer avec lui que ces bergers étaient remplis, comme Siméon, d'espérances messianiques, et que Dieu voulut récompenser et confirmer leur pieuse croyance par cette apparition. Mais le récit évangélique ne dit pas un mot d'une telle disposition des bergers, il ne dit pas non plus qu'une impression durable ait été produite sur eux. En définitive, rien dans la narration ne paraît signaler l'apparition comme se rapportant aux bergers; et ce miracle a uniquement pour but de glorifier et de faire connaître la naissance de Jésus comme Messie. Or, cette publicité, nous l'avons déjà remarqué, fut manquée; quant à la glorification prise en elle-même, elle n'est qu'une vaine décoration, et par conséquent ce n'est pas un but digne de Dieu. Ainsi, cette circonstance prise en elle-même forme une difficulté qui n'est pas sans gravité, contre l'explication surnaturelle de cette histoire. Qu'on y ajoute les objections élevées plus haut contre l'apparition et même l'existence des anges, et l'on comprendra sans peine que pour ce récit aussi on ait essayé la voie de l'explication naturelle.

Les premières tentatives de cette dernière ont été fort grossières. Ainsi, Eck considère l'ange comme un messager de Bethléem, porteur d'une lumière qui frappa les yeux des bergers, et l'hymne des armées célestes comme le cri de joie de gens qui accompagnaient ce messager (2). Paulus a disposé toute l'affaire avec plus de finesse et d'entente: Marie avait

(1) *Ueber den Lukas*, S. 33. Comparez Neander, L. J. Chr. S. 22.

(2) Dans son *Essai sur les histoires de miracles du Nouveau Testament*; comparez Gabler, *neuestes theolog. Journal*, 7. 4, S. 411. Ici encore l'auteur de l'*His-*

trouvé l'hospitalité dans une famille de bergers à Bethléem ; toute pleine de l'idée de mettre au monde le Messie, elle en parla aussi aux membres de cette famille, qui, en leur qualité d'habitants de la ville de David, ne pouvaient pas être insensibles à ce langage. Ces bergers, étant, la nuit, dans les champs, et ayant aperçu un météore lumineux, phénomène qui, au dire des voyageurs, n'est pas rare dans cette contrée, y virent un message céleste destiné à leur annoncer que la femme étrangère logée dans leur étable avait réellement mis au monde le Messie; le météore s'étend et se meut çà et là; leur imagination se figure des armées d'anges qui célèbrent la naissance du Messie. Revenus dans la caverne, ils trouvent leurs espérances confirmées par l'événement; et eux-mêmes, qui n'avaient d'abord vu dans ce phénomène qu'un signe de ce qui allait arriver, transforment, à la façon des Orientaux, ce signe en des paroles réelles qu'ils auraient entendues (1).

Il faut supposer (car tout dépend de là dans cette explication) que les bergers avaient su d'avance quelque chose des espérances que Marie avait d'enfanter le Messie; car autrement comment auraient-ils pu en venir à considérer le météore justement comme un signe de la naissance du Messie dans leur étable? Mais cela même forme la contradiction la plus formelle avec le récit évangélique. D'abord, l'évangile ne suppose évidemment pas que l'étable leur ait appartenu ; après avoir raconté la délivrance de Marie dans l'étable, il passe aux bergers d'une manière qui indique un sujet nouveau, et sans rattacher à l'étable ce qu'il va dire : *et des bergers étaient dans le même lieu*, καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ

toire naturelle du prophète de Nazareth ne trouve pas, dans les miracles du récit évangélique, un aliment suffisant à son besoin d'explication naturelle; il entreprend en outre de redresser, à sa façon, les fables des évangiles apocryphes.

(1) L. c. S. 180 ff. Tandis que Paulus suppose un phénomène naturel extérieur, Matthæi, *Synopse der vier Evangelien*, S. 3, admet une apparition angélique intérieure.

χώρᾳ τῇ αὐτῇ. Si cette explication était véritable, il y aurait eu au moins : *les bergers*, etc., οἱ δὲ ποιμένες κτλ ; le narrateur n'aurait pas non plus omis de parler des allées et venues des bergers dans l'étable pendant le jour, et de dire qu'ils n'étaient sortis pour garder leurs troupeaux qu'à l'approche de la nuit. Mais, en supposant même ces circonstances, c'est une inconséquence de Paulus que de représenter Marie au commencement tellement silencieuse sur sa grossesse qu'elle ne la découvrit pas même à Joseph, puis tout-à-coup tellement communicative, qu'à peine arrivée, elle raconte devant des étrangers toute l'histoire de ses espérances. Au reste, en admettant que les bergers ont été instruits par Marie dès avant l'accouchement, Paulus contredit aussi la suite du récit. Car, d'après le texte, c'est par l'ange qui apparaît que les bergers reçoivent la première nouvelle de la naissance du Sauveur, σωτὴρ ; et en signe de la vérité de cette nouvelle, il leur apprend qu'ils trouveront, dans la crèche, l'enfant nouveau-né. S'ils avaient déjà su par Marie quelque chose de la prochaine naissance du Messie, c'est le météore lumineux qui, pour eux, aurait servi de confirmation aux dires de Marie, et ce n'est pas la présence de l'enfant dans la crèche qui leur aurait certifié la véracité de l'apparition. Enfin, au point où nos recherches sont parvenues, pouvons-nous y accorder assez de confiance pour demander où Marie, puisqu'il n'y avait eu ni annonciation miraculeuse ni conception surnaturelle, aurait puisé la ferme espérance d'enfanter le Messie ?

A côté de cette explication naturelle, sujette à tant de difficultés, Bauer prétendit en donner une mythique (1), mais sans faire un pas au-delà de l'interprétation naturelle, et il répéta, trait pour trait, l'exposition de Paulus. Gabler objecta, avec raison, contre cette explication mythique mixte, qu'elle accumulait, comme l'explication naturelle,

(1) *Hebræische Mythologie*, 2 Thl. S. 223 ff.

trop d'invraisemblances; que tout paraissait plus simple par l'adoption d'un mythe pur, dogmatique; que par là, une plus grande harmonie se répandait sur cette primitive histoire du christianisme, dont jusque là tous les morceaux ont dû être expliqués comme des mythes purs (1). En conséquence, Gabler pense que le récit évangélique est le produit des idées du temps, qui exigeaient que les anges fussent occupés lors de la naissance du Messie. On savait, dit-il, que Marie avait accouché dans une maison de bergers; on en conclut que les anges avaient dû apporter aussitôt à ces bons bergers la nouvelle de la naissance du Messie dans leur étable, et que ces êtres divins, louant Dieu continuellement, avaient ici aussi entonné un cantique. Un judéo-chrétien, qui avait déjà quelques données sur la naissance de Jésus, dit en terminant Gabler, n'a pas pu se la figurer autrement qu'elle n'est représentée ici (2).

L'explication de Gabler montre d'une manière remarquable combien il est difficile de se délivrer complétement de l'interprétation naturelle, et de s'élever tout-à-fait à l'interprétation mythique; car, tandis que ce théologien croit être en plein sur le terrain mythique, il garde cependant encore un pied sur celui de l'explication naturelle. En effet, dans le récit de Luc, il accepte comme historique une particularité que sa liaison avec des éléments non historiques et sa conformité avec l'esprit de l'antique légende chrétienne caractérisent comme simplement mythique, à savoir que Jésus est véritablement né dans une demeure de bergers; et il emprunte à l'explication naturelle une supposition que l'explication mythique n'a nul besoin d'imposer au texte, à savoir que les bergers qui eurent la prétendue apparition des anges étaient propriétaires de l'étable où Marie enfanta. La dernière de ces particularités tire toute sa valeur de la première; or, ce qui

(1) Examen de la *Mythologie hébraïque* de Bauer, dans Gabler's *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, S. 58, f.

(2) *Neuest. theol. Journal*, 7, 4 S. 412 f.

a été dit de la naissance de Jésus dans une étable, appartient à toute cette combinaison par laquelle Luc fait arriver, à l'aide du recensement, les parents de Jésus, de Nazareth à Bethléem. Nous savons maintenant ce qu'il faut penser de ce recensement; il tombe sans ressource devant la critique, et en même temps tombe tout ce qui s'appuie là-dessus. Si les parents de Jésus n'étaient pas étrangers à Bethléem, s'ils n'y arrivèrent pas en même temps qu'une grande affluence appelée par la circonstance d'un recensement, il n'y a plus aucune raison pour croire que Marie ait été obligée de prendre une étable pour le lieu de son accouchement. D'un autre côté, rien ne concorde mieux avec l'esprit de l'ancienne légende, que de faire naître Jésus dans une étable et de le faire saluer d'abord par des bergers, et l'on conçoit clairement comment la légende a pu être amenée à inventer, de toutes pièces, le récit entier. Déjà Théophylacte en avait indiqué le véritable caractère, en disant que l'ange est apparu, non, à Jérusalem, aux Pharisiens et aux scribes, qui étaient remplis de toute malice, mais, dans la campagne, aux bergers, à cause de leur simplicité, de leur innocence, et à cause aussi qu'ils étaient, par leur genre de vie, les successeurs des patriarches (1). C'est aussi dans la campagne et auprès des troupeaux, que Moïse eut l'apparition céleste (2, Mos, 3, 1 seq.); et Dieu, d'après Ps. 78, 70 seq. (comparez 1, Sam. 16, 11), avait pris l'ancêtre du Messie, David, dans les huttes (près de Bethléem), pour être le pasteur de son peuple. En général, la mythologie de l'ancien monde attribue de préférence à des gens de la campagne (2) et à des bergers (3) les apparitions divines. Les fils des dieux et les grands hommes sont souvent élevés parmi les bergers (4). C'est encore en

(1) In *Luc.* 2; dans Suicer, 2, p. 789, seq.

(2) Servius ad *Virg. eclog.* 10, 26.

(3) Liban. *progym.* p. 138, dans Wetstein, S. 662.

(4) Cyrus, d'après Herod. 1, 110, seq.; Romulus, d'après Tite-Live 1, 4.

conformité à l'ancienne légende que des apocryphes ont feint que Jésus était né dans une caverne; ce qui rappelle la caverne de Jupiter et d'autres dieux (1); peut-être d'ailleurs le passage mal entendu d'Isaïe, 33, 36, a pu être l'occasion immédiate de ce trait (2). De plus, la nuit, à moins que l'on ne veuille songer à des idées rabbiniques d'après lesquelles la délivrance par le Messie devait s'opérer, comme celle d'Egypte, pendant les ténèbres nocturnes (3), la nuit, disons-nous, dans laquelle la scène est placée, forme le fond obscur sur lequel *la gloire du Seigneur*, δόξα Κυρίου, se dessine avec d'autant plus d'éclat; apparition qui, ayant été présente à la naissance de Moïse (4), ne pouvait manquer à celle du Messie, image de Moïse supérieure à son modèle.

L'explication mythique de ce chapitre a trouvé un adversaire en Schleiermacher (5). Il juge invraisemblable que ce commencement du deuxième chapitre de Luc soit la continuation du précédent et du même auteur; car plusieurs occasions se présentaient de se livrer à des effusions lyriques, par exemple lors du retour des bergers *glorifiant et louant le Seigneur*, V. 20, et il n'est pas fait usage de ces occasions comme dans le chapitre premier. Peut-être Schleiermacher a-t-il raison d'admettre ici des auteurs différents; mais, lorsqu'il conclut que, si ce récit portait une empreinte exclusivement poétique, les effusions lyriques y tiendraient plus de place, visiblement Schleiermacher n'a pas saisi l'esprit de la poésie mythique, de celle dont il s'agit ici. La poésie mythique ne cherche pas ses inspirations dans l'âme même du poëte; elle se concentre tout

(1) Voyez les passages dans Wetstein, p. 660, seq.

(2) C'est l'opinion de Thilo, *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 383, not.

(3) Voyez Schœttgen, l. c., 2, p. 531.

(4) Sota, f. 48 : «Sapientes nostri perhibent circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce.» (Wetstein.)

(5) *Ueber den Lukas*, S. 29. f. Aujourd'hui Neander, L. J. Ch. S. 21 f., se joint entre autres à Schleiermacher.

entière dans la scène et le récit qu'elle crée; aussi peut-elle paraître sous la forme la plus simple, et sans aucune de ces effusions lyriques qui sont bien plutôt l'addition postérieure d'une poésie plus habile et plus maîtresse de ses moyens (1). En tout cas, nous avons, ce semble, les paragraphes qui se suivent ici, sous une forme plus voisine de la forme primitive de la légende, tandis que les récits du premier chapitre dans Luc portent davantage l'empreinte du travail poétique d'un individu; mais, pas plus d'un côté que de l'autre, il ne faut chercher de réalité historique. Aussi ne doit-on voir que le jeu d'une sagacité exubérante dans la prétention que Schleiermacher a mise en avant de montrer la source d'où ce récit est passé dans l'évangile de Luc. Il ne veut pas que ce récit vienne de Marie, bien qu'on pût s'y croire autorisé par le verset 19, où il est dit qu'elle renferma tous ces discours dans son cœur; et il a d'autant plus raison que ce verset, dont Schleiermacher ne tient aucun compte, n'est qu'une phrase prise dans l'histoire de Jacob et de Joseph. La Genèse raconte de Jacob, en sa qualité de père de cet enfant merveilleux, qu'il renferma, tout pensif, dans son cœur les paroles de Joseph, qui venait de raconter ses rêves prophétiques, et à qui pour cela ses frères portaient envie; de même, pendant les merveilles de la naissance de Jésus, le récit de Luc attribue ici et plus bas (2, 51) à Marie une attitude pleine de convenance; et, tandis que les autres expriment à haute voix leur étonnement, elle, silencieuse et méditative, renferme en elle-même ce qu'elle voit et ce qu'elle entend (2). C'est donc ailleurs que Schleiermacher cherche

(1) Comparez De Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 116. George, *Mythus und Sage*, S. 33 f.

(2) Que l'on compare: 1 Mos. 37, 11 (LXX): Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ; ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα. Voyez en outre les Rabbins dans *Schættgen*, *Horæ*, 1, 262. Luc. 2, 18, seq.: Καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51: Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

la source du récit de Luc; suivant lui, les bergers en sont les auteurs, et cela parce que tout est raconté non du point de vue de Marie, mais de leur point de vue. Il faut dire bien plutôt que tout est raconté du point de vue de la légende; car elle plane également sur Marie et sur les bergers. Schleiermacher trouve impossible que ce récit soit une bulle d'air formée de rien; ce n'est donc rien, suivant lui, que les idées des Juifs et des premiers chrétiens sur Bethléem, qu'ils croyaient devoir être nécessairement le lieu de la naissance du Messie; sur l'état pastoral, qu'ils regardaient comme particulièrement honoré d'un commerce avec le ciel; sur les anges, dont ils faisaient les intermédiaires de ce commerce. Il nous est impossible d'estimer si peu cet ensemble d'opinions, et nous comprenons sans peine comment il a pu en naître quelque chose de semblable au récit de Luc. Enfin il ajoute qu'il n'y peut voir une fiction soit accidentelle, soit préméditée, parce qu'il aurait été trop facile aux chrétiens de cette localité de s'en enquérir auprès de Marie ou des apôtres. Mais c'est trop parler dans le style des anciens apologistes, et c'est supposer que ces personnages, en vertu d'une ubiquité dont il a été question dans mon Introduction, auraient pu être présents dans tous les lieux où une tendance à la formation de légendes chrétiennes se faisait sentir.

La notice de la circoncision de Jésus, Luc, 2, 21, provient évidemment de quelqu'un qui, sans avoir de renseignement réel sur cette scène, regarda comme certain, conformément à la coutume juive, que cette cérémonie se fit ainsi que d'ordinaire, le huitième jour après la naissance, et qui voulut signaler, chez Jésus, ce moment de la vie d'un enfant israélite. Paul (Phil. 3, 5) (1), de la même façon, s'était vanté de sa circoncision au huitième jour, περιτομῇ ὀκταήμερος. Tandis que cette cérémonie sert, dans la vie de

(1) Peut-être par précaution, et pour prévenir les objections des Juifs (Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 217).

Jean-Baptiste, de texte à une description étendue et ornée (1, 59, seq.), elle est traitée ici pour Jésus avec sécheresse et brièveté. Ce contraste frappant a fait dire à Schleiermacher, peut-être avec raison, que du moins ici l'auteur du chapitre premier n'est plus le rédacteur. Les choses étant ainsi, nous n'avons à apprendre, dans le récit de la circoncision, rien qui importe à notre but, si ce n'est une observation sur la prétendue détermination du nom de Jésus dès avant sa naissance; nous pouvions déjà savoir, mais nous n'avions pas encore eu l'occasion de remarquer expressément, que cette détermination fait partie de l'enveloppe mythique de tout le récit. Il est dit dans notre verset que le nom de Jésus *fut fixé par l'ange avant qu'il ne fût conçu dans le ventre de sa mère*, κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ; or, l'importance qu'on y attache montre que cette détermination a été dictée par un intérêt dogmatique; intérêt qui ne peut être autre que celui qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a fait dire des noms d'un Isaac, d'un Ismaël et d'un Jean, qu'ils avaient été révélés, avant la naissance, aux parents des enfants; intérêt en vue duquel aussi les rabbins attendaient une révélation divine pour le nom du Messie (1). Certainement ce furent bien plutôt des motifs tout-à-fait naturels qui décidèrent les parents de Jésus à lui donner ce nom très commun chez leurs compatriotes (ישוע abrégé de יהושע, c'est-à-dire ὁ κύριος σωτηρία, *le Seigneur est le salut*). Ce nom concorda d'une manière significative avec la vocation qu'il se fit plus tard de Messie et de Sauveur; on crut ne pas pouvoir considérer cette coïncidence comme un effet du ha-

(1) Pirke R. Elieser, 33 : Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur, Isaaci nempe, Ismaelis, Mosis, Salomonis, Josiæ et nomen regis Messiæ (Comparez Bereschit rabba, sect. 1, 3, 3, dans Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 436) : Si primitivement on n'a entendu par là que le nom de la fonction messianique, il fallut bien, dès qu'une personne réelle fut reconnue comme Messie, penser à son nom (contre Hoffmann, S. 247, répété par Osiander, S. 103).

sard; il parut aussi plus convenable de faire déterminer le nom du Messie par la volonté divine que par l'arbitraire humain; et c'est ainsi que l'ange, chargé d'annoncer la conception, fut aussi chargé de fixer ce nom.

§ XXXIII.

Les mages et leur étoile; la fuite en Égypte et le massacre des innocents à Bethléem; critique de l'opinion des surnaturalistes.

A côté du récit de Luc sur l'introduction du Messie nouveau-né dans le monde, marche parallèlement, dans Matthieu, un récit qui n'en est pas moins notablement différent (2, 1 seq.). Il a aussi pour but de décrire la venue solennelle de l'enfant messianique, la première annonciation de sa naissance, dont le ciel même se chargea, et le premier accueil qu'il trouva parmi les hommes (1). D'après les deux récits, une apparition céleste appelle l'attention sur le Messie nouveau-né; d'après Luc, c'est un ange entouré de lumière, d'après Matthieu, c'est une étoile. Les sujets auxquels le signe apparaît sont différents comme le signe même: là ce sont de simples bergers à qui l'ange parle; ici ce sont des mages orientaux qui savent eux-mêmes interpréter le signe muet. Les uns et les autres sont adressés à Bethléem, les bergers par les paroles de l'ange, les mages après avoir pris des renseignements à Jérusalem; et les uns et les autres rendent hommage à l'enfant, les bergers par des cantiques qu'ils entonnent, les mages par des présents précieux, productions de l'Orient, leur patrie. Mais, à partir de là, les deux récits commencent à diverger notablement. Dans Luc, tout se passe heureusement; les bergers reviennent joyeux et l'enfant n'éprouve aucun mal; il peut même être présenté dans le temple au temps voulu, et il continue à

(1) Comparez Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 69 ff.

croître en paix. Dans Matthieu, au contraire, la chose prend une tournure tragique; les mages, en s'enquérant, dans Jérusalem, du roi nouveau-né des Juifs, provoquent, de la part d'Hérode, un ordre sanguinaire contre les enfants de Bethléem; l'enfant Jésus n'y est soustrait que par la prompte fuite qui l'emporte dans l'Égypte voisine; et il ne revient dans la Terre-Sainte qu'après la mort d'Hérode.

Nous avons donc ici une double introduction de l'enfant messianique, et nous pouvons nous la représenter ainsi: l'une, dans Luc, a pour but d'apprendre au voisinage la naissance de Jésus; l'autre, dans Matthieu, de la faire savoir aux contrées éloignées. Mais, d'après Matthieu, la naissance de Jésus n'est connue dans le voisinage même, c'est-à-dire à Jérusalem, que par l'étoile; en conséquence, si ce récit est historique, celui de Luc, d'après lequel les bergers, louant Dieu, racontent partout (V. 17, 20) ce qui leur avait été annoncé comme l'affaire de tout le peuple (V. 10), ne peut plus être vrai; et réciproquement, si, d'après Luc, la naissance de Jésus a été rendue publique dans la région de Bethléem par un ange et par l'intermédiaire des bergers, ce que dit Matthieu doit être faux, lui qui ne fait arriver que plus tard, par les mages, la première nouvelle de cette naissance à Jérusalem, éloignée de Bethléem seulement de deux ou trois heures de marche. Or, plusieurs motifs nous ont décidé à regarder comme non historique le récit que fait Luc de l'annonciation de la naissance par les bergers; il nous reste donc de la place pour celui de Matthieu, et il faut chercher par des motifs intrinsèques la croyance historique qu'il mérite.

La narration commence absolument comme s'il allait sans dire que des astrologues sont en état de reconnaître, dans un astre annonçant la naissance du Messie, la signification de ce phénomène. Nous pourrions nous étonner que des mages païens aient eu, au fond de l'Orient, des notions sur

un roi juif à qui ils devaient payer le tribut d'une adoration ; quant à présent, nous nous tiendrons pour satisfaits, en sachant que, soixante-dix ans plus tard, l'attente d'un dominateur du monde qui devait naître au sein du peuple juif était répandue dans l'Asie (1). Une difficulté plus grave nous arrête ici, c'est que l'astrologie, comme il le paraît d'après ce récit, aurait raison quand elle soutient que la naissance des grands hommes et les mutations considérables des choses humaines sont annoncées par des phénomènes astronomiques. Or, depuis long-temps cette opinion est tombée dans le domaine de la superstition. Il faudrait alors tenter d'expliquer comment cet art trompeur a pu avoir raison dans ce cas particulier, sans qu'on dût en rien conclure pour d'autres cas. Le parti le plus court pour l'orthodoxie serait d'invoquer une dispensation extraordinaire de Dieu, qui, pour amener de loin les mages auprès de Jésus, s'accommoda, cette fois, à leurs idées astrologiques, et fit apparaître à leurs yeux l'étoile qu'ils attendaient ; mais, avec cet expédient, on se plonge dans un embarras considérable ; une telle concordance entre l'événement le plus remarquable et la divination astrologique devait confirmer, dans leur foi à cette science mensongère, non seulement les mages et leurs compatriotes, mais encore les Juifs et les Chrétiens qui apprirent ces merveilles, et causer par là une erreur et un mal incalculables. Donc, s'il n'est pas convenable de faire intervenir ici une dispensation extraordinaire de Dieu (2),

(1) Joseph. B. j.; 6, 6, 4 (Olshausen cite ici, par le malentendu d'une citation de Kuinœl, qui est erronée aussi, des chapitres de Josèphe dans lesquels non seulement il n'y a rien de cette attente, mais qui n'existent même pas); Tacite, *Hist*. 5, 13; Suétone, *Vespas*. 4. Ce qui nous est resté des temps mêmes de la naissance du Christ ne se rapporte que d'une manière indéterminée à un dominateur du monde. Comparez Virgile, *Ecl*. 4, Suétone, *Octav*. 94.

(2) Lorsque je dis qu'il ne convient pas de supposer qu'une intervention divine favorise la superstition, je parle de la prétendue intervention *immédiate* ; dans l'intervention *médiate*, qui renferme la coopération de l'homme, le vrai et le faux sont sans doute mêlés ensemble. Neander, L. J. Ch. S. 29, confond ces deux points de vue.

et si cependant l'on ne veut pas, non plus, admettre que, d'après le cours régulier de la nature, des changements astronomiques concourent avec des événements importants qui se passent sur la terre, il faudrait admettre, dans ce cas particulier, une coïncidence fortuite ; mais invoquer le hasard, c'est ou ne rien dire, ou abandonner le point de vue surnaturel.

Non seulement l'opinion orthodoxe sur le récit en question confirme la fausse science des astrologues, mais encore elle justifie une fausse explication d'une prophétie. Car, tandis que les mages, qui suivent leur étoile, prennent la bonne ronte, les chefs des prêtres et les scribes de Jérusalem, qu'Hérode convoque sur la nouvelle de l'arrivée et du dessein des mages, et qu'il interroge sur le lieu de la naissance du roi des Juifs, expliquent le passage du prophète Michée, 5, 1, comme signifiant que le Messie devait naître à Bethléem; et cette explication est confirmée par l'événement. Cependant ce n'était une interprétation qu'à la manière des rabbins, qui, comme on sait, torturaient les mots. Car, indépendamment de la question de savoir si par le mot מושל, *dominateur*, du passage cité, il faut entendre, oui ou non, le Messie, tont le contexte du chapitre de Michée prouve qu'il s'agit, non de la naissance, à Bethléem, du dominateur attendu, mais de sa descendance de la race de David, lequel était originaire de cette ville (1). Donc, si les mages ont été conduits au but véritable conformément à l'explication rabbinique de la prophétie, une fausse explication a, pour cette fois, rencontré la vérité, soit par un accommodement de Dieu, soit par l'effet du hasard. Or cela a été jugé plus haut.

Après la réponse donnée par le sanhédrin, Hérode appelle les mages, et sa première question est de leur demander à

(1) Paulus sur ce passage, *Exeg. Handbuch*, et De Wette.

quel temps l'étoile leur est apparue (V. 7). Quel besoin avait-il de le savoir (1)? Le verset 16 nous apprend que c'était pour se faire une idée de l'âge de l'enfant messianique, afin de juger jusqu'à quel âge il devait ordonner la mort des enfants de Bethléem, pour ne pas manquer celui que l'étoile avait désigné. Mais ce plan de comprendre, dans un massacre de tous les enfants jusqu'à un certain âge, celui qui lui était fatal, ne fut conçu par Hérode qu'après le mécompte que lui causèrent les mages en ne revenant pas à Jérusalem, et auquel il ne s'était pas attendu, à en juger par la violente colère qu'il en ressentit. (V. 16.) Auparavant, son dessein était, d'après le verset 8, de se faire décrire par les mages, à leur retour, l'enfant, sa demeure et le reste, afin de ne pas le manquer plus tard et de le faire disparaître sans en égorger d'autres. Ce fut seulement le manque de parole des mages qui l'obligea à prendre l'autre mesure, pour l'accomplissement de laquelle il avait besoin de savoir quand l'étoile était apparue (2). Combien donc ne fut-il pas heureux pour lui de s'être informé tout d'abord du temps de l'apparition, même sans avoir encore décidé le massacre; aussi combien n'est-il pas inconcevable que, de ce qui dans son premier projet n'était qu'accessoire, il ait fait l'affaire principale et l'objet de sa première question (*les ayant appelés,—il s'informa*, etc., καλέσας—ἠκρίβωσε, κτλ. V. 7).

Le second objet de l'entrevue d'Hérode avec les mages est de les charger de s'informer exactement de tout ce qui concerne l'enfant royal et de l'en instruire à leur retour, afin qu'il pût aussi se rendre à Bethléem et lui offrir son adoration, c'est-à-dire, d'après ses intentions réelles, le faire mettre

(1) D'après Hoffman, S. 256 f., pour contrôler le dire des mages en demandant à ses propres astrologues s'ils avaient vu l'étoile; motif qui non seulement n'est pas autorisé par le texte, mais qui même le contredit, puisque Hérode est représenté comme ajoutant foi, dès l'abord, aux mages avec terreur.

(2) Fritzsche a dit avec justesse sur ce passage : « Comperto, *quasi magos non ad se redituros statim scivisset*, orti sideris tempore, etc. »

à mort avec sûreté (V. 8). Il est difficile de comprendre que le rusé Hérode s'y soit pris de cette façon, et c'est ce qu'on a remarqué depuis long-temps (1). Il ne pouvait pas compter que les mages crussent ses paroles, d'autant plus qu'il avait mal caché ses mauvaises intentions; et en tous cas, il devait craindre que leur attention ne fût éveillée par d'autres sur la probabilité de ses projets menaçants pour l'enfant, et qu'ils ne revinssent pas lui rendre compte. Il était supposable encore que les parents de Jésus, informés du dangereux intérêt qu'il prenait à leur enfant, le mettraient en sûreté par la fuite; et que ceux qui, à Bethléem et dans les environs, entretenaient l'attente du Messie, ne seraient pas peu fortifiés dans leurs espérances par l'arrivée des mages. Par toutes ces raisons, Hérode devait, ou bien retenir les mages à Jérusalem (2), et, pendant ce temps-là, faire disparaître par de secrets émissaires, l'enfant, si facile à découvrir dans la petite ville de Bethléem, auquel des espérances si particulières se rattachaient, ou bien donner aux mages des compagnons qui ôteraient, de la manière la plus sûre, la vie à l'enfant dès que les voyageurs orientaux l'auraient découvert. Olshausen lui-même trouve que ces remarques ne sont pas sans fondement, et en définitive il ne sait y répondre qu'en disant que l'histoire de tous les temps présente des oublis incompréhensibles qui montrent seulement qu'une main supérieure dirige le cours des événements humains. Quand le surnaturaliste invoque ici une main supérieure, il doit entendre que Dieu même aveugla Hérode, ordinairement si prudent, lui fit manquer le moyen sûr d'atteindre son but, et sauva ainsi l'enfant messianique d'une

(1) K. Ch. L. Schmidt, *Exeg. Beitræge*, 1, S. 150, f.; comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 82, et De Wette.

(2) Huffmann pense qu'Hérode ne se serait pas permis une telle violation des droits de l'hospitalité, Hérode que lui-même représente avec raison comme un monstre de cruauté. Cette conduite nous paraît ici en contradiction, non avec le cœur d'Hérode (et en cela l'argumentation de Néander, p. 30, est superflue), mais avec son intelligence.

mort prématurée. Mais cette dispensation divine a eu une autre face : c'est que, à la place d'un enfant, plusieurs autres ont dû périr. Il n'y aurait rien à objecter si l'on pouvait prouver que c'était là le seul moyen de sauver Jésus d'un sort inconciliable avec le but de la rédemption. Or, du moment que l'intervention surnaturelle de Dieu est admise pour aveugler Hérode et pour inspirer plus tard aux mages de ne pas repasser par Jérusalem, on demandera pourquoi cette intervention ne s'exerça pas aussi pour leur inspirer tout d'abord d'éviter Jérusalem par un détour, et de se rendre directement à Bethléem, précaution qui aurait empêché l'attention d'Hérode de s'éveiller si immédiatement, et qui aurait peut-être prévenu tout le mal (1). Au point de vue orthodoxe, il ne reste plus qu'à répondre, dans le style tout-à-fait ancien, qu'il a été bon pour les enfants de périr si jeunes, parce qu'une si courte souffrance les a soustraits à beaucoup de misères, et notamment au danger de prendre part au péché d'incrédulité des Juifs à l'égard de Jésus, parce qu'ils ont eu l'honneur de perdre la vie et de devenir martyrs pour la cause du Christ, etc. (2).

Maintenant, les mages quittent Jérusalem de nuit, temps pendant lequel les Orientaux aiment à voyager; l'étoile, qu'ils ne paraissent plus avoir vue depuis qu'ils ont quitté leur patrie, se montre de nouveau à eux, et les précède sur la route de Bethléem, jusqu'à ce qu'enfin elle s'arrête sur la demeure de l'enfant et de ses parents. De Jérusalem à Bethléem, la route va au sud; la vraie direction des astres mobiles est de l'ouest à l'est, comme celle des planètes et d'une partie des comètes, ou de l'est à l'ouest, comme celle d'une autre partie des comètes; et si plusieurs comètes marchent presque dans la direction du nord au sud, le mouvement propre et véritable de ces astres est

(1) Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1,155, f.

(2) Stark, *synops. bibl. exeg. in N. T.*, p. 62.

tellement surpassé par leur mouvement apparent, que produit la révolution diurne de la terre, et qui va de l'est à l'ouest, que dans le court intervalle de deux ou trois heures nécessaire pour le voyage de Bethléem, le mouvement réel n'a pu être aperçu, et que tout au plus le mouvement apparent a pu l'être. Mais ce déplacement des astres frappe moins les yeux dans un court voyage que l'illusion d'optique qui est l'effet du déplacement de l'observateur, et en vertu de laquelle un astre placé devant nous paraît, si nous marchons en avant, nous précéder dans les espaces infinis; par conséquent il ne peut s'arrêter sur une maison déterminée, et engager par là un voyageur à s'y arrêter également; loin de là, c'est parce que le voyageur s'arrête, que l'étoile semble aussi s'arrêter. En conséquence, l'étoile des mages ne pourrait pas avoir été une étoile ordinaire, naturelle; mais il faudrait, comme l'ont admis quelques Pères de l'Eglise (1), que c'eût été une étoile créée exprès pour cet objet, que le créateur aurait mue et arrêtée d'après une règle particulière; mais ce ne pourrait pas, non plus, être une étoile véritable, à la hauteur et dans la sphère des étoiles; car un tel astre, de quelque manière qu'on veuille le mouvoir et le fixer, ne peut jamais, d'après les lois de l'optique, paraître s'arrêter immobile au-dessus d'une maison. Il faudrait donc que c'eût été quelque corps se mouvant plus bas au-dessus de la terre; aussi quelques Pères de l'Eglise et des apocryphes (2) ont supposé un ange qui pouvait sans doute voler au-devant des mages sous la forme d'une étoile, et s'arrêter dans Bethléem au-dessus de la maison de Marie, à une hauteur médiocre; des modernes ont conjecturé que c'était un météore (3); double conjecture

(1) Par exemple Eusèbe, *Demonstr. evang.* 9, cité dans Suicer, 1, p. 559.

(2) Chrysostome et d'autres dans Suicer, l. c., et l'*evangelium infantiæ arabicum*, c. 7.

(3) Voyez dans Kuinœl, *Comm. in Matth.* p. 23.

qui est contraire au texte de Matthieu ; la première, parce qu'il n'est pas dans les habitudes de nos évangiles de désigner quelque chose de purement surnaturel, telle qu'une apparition angélique, par une expression d'apparence naturelle telle qu'un *astre*, ἀστήρ ; la seconde, parce qu'un simple météore ne suffit pas pour tout le temps que les mages mirent à venir de leurs lointaines demeures jusqu'à Bethléem ; à moins qu'on ne veuille admettre que Dieu avait créé pour le voyage des mages de Jérusalem à Bethléem un météore nouveau, et tout autre que celui qu'il leur avait montré dans leur patrie.

Plusieurs commentateurs orthodoxes se sont trouvés tellement pressés par toutes les difficultés relatives à l'étoile, qu'ils ont fait tous leurs efforts pour éviter d'admettre qu'un astre avait précédé les mages jusqu'à Bethléem et s'était arrêté sur une maison : aussi l'explication de Süskind a-t-elle trouvé beaucoup d'approbateurs. Suivant lui, le verbe προῆγεν, qui est à l'imparfait, ne signifie pas que l'astre précéda visiblement les mages dans leur marche, mais il signifie, comme s'il était au plus-que-parfait, qu'il était arrivé avant eux sans leur avoir été visible ; de sorte que l'évangéliste veut dire : l'étoile que les mages avaient vue en Orient, et que depuis ils n'avaient plus aperçue, reparut soudainement à Bethléem sur la maison de l'enfant ; par conséquent elle les avait précédés (1). Mais c'est transporter, sur le terrain de l'exégèse orthodoxe, des artifices du rationalisme ; car non seulement le verbe *précédait*, προῆγεν, mais encore les mots *jusqu à ce que l'étoile vînt*, ἕως ἐλθὼν κτλ. représentent la marche de l'astre comme un phénomène qui n'avait pas cessé précédemment, mais qui se continuait encore sous les yeux des mages. C'est ce qu'une interprétation arbitraire peut seule méconnaître ; et alors, pour être conséquente, elle devrait aller encore plus loin, et faire de ce

(1) Vermischte Aufsætze, S. 8.

récit merveilleux un récit naturel. De même, quand Olshausen accorde qu'une étoile, à cause de sa position dans la sphère céleste, ne peut désigner une maison isolée, mais ajoute que les mages ont bien été forcés de s'enquérir de la demeure de l'enfant, et que seulement ils ont, avec une simplicité naïve, rattaché le commencement et la fin de leur voyage à ce guide céleste (1), il met le pied sur le terrain du rationalisme, et il intercale des explications naturelles entre les lignes du texte biblique, ce qu'il reproche ailleurs avec raison à Paulus et à d'autres.

Les mages entrent alors dans la maison, offrent à l'enfant leur adoration, et lui font présent de productions de leurs contrées. (V. 11.) On pourrait s'étonner ici qu'il ne soit fait aucune mention de la surprise que dûrent éprouver ces hommes en voyant, au lieu du prince qu'ils attendaient, un enfant dans des conditions tout-à-fait ordinaires et peut-être nécessiteuses (2). Pourtant, il ne faudrait pas pousser le contraste assez loin pour supposer, comme c'est l'ordinaire, les mages trouvant l'enfant dans l'étable et dans la crèche; car Luc seul parle de ces particularités; Matthieu n'en dit pas un mot: il est seulement question d'une maison, οἰκία, où était l'enfant. Aussitôt après, les mages reçoivent en songe (V. 12) l'avertissement d'éviter Jérusalem; l'on aurait pu seulement souhaiter, comme il a été dit, que cet avertissement fût venu plus tôt, ce qui aurait peut-être évité le massacre des enfants qui suivit.

Pendant qu'Hérode attend le retour des astrologues, une apparition angélique avertit en rêve Joseph de mettre en sûreté, dans l'Egypte voisine, le Messie enfant avec sa mère (V. 13-15). Les données de l'évangeliste étant acceptées, cela ne présente aucune difficulté; mais ce qui en a, c'est la prédiction d'Osée qui a dû par là être accomplie, *ex Ægypto*

(1) *Bibl. Comm.* sur ce passage; de même Hoffmann. S. 261.

(2) Schmidt, *exeg. Beitræge*, 1, 152 ff.

vocavi filium meum, 11, 1 ; car si le prophète fait dire ici à Jehovah : Quand Israël était un enfant, je l'aimais et j'ai appelé d'Egypte mon fils, on peut supposer, même à l'interprète le plus orthodoxe, assez de justesse d'esprit pour voir qu'il ne peut être question d'un autre sujet dans le second hémistiche que dans le premier, ce sujet est le peuple d'Israël, qui est appelé fils de Dieu, ici comme ailleurs (par ex. : 2, Mos. 4, 22 ; Sirach. 36, 14); et c'est de la sortie d'Egypte sous Moïse qu'il s'agit ici; par conséquent le prophète n'a songé ni au Messie, ni à son séjour futur en Egypte ; et cependant, comme notre évangéliste (V. 15) dit que la fuite de Jésus en Egypte a été ordonnée afin que les paroles d'Osée fussent accomplies, il les a entendues comme une prophétie se rapportant au Christ, et par conséquent il les a mal entendues. On a voulu arguer d'un double sens dans le passage du prophète : l'un immédiat et s'appliquant au peuple d'Israël, l'autre médiat et s'appliquant au Christ, parce que le destin de l'Israël corporel était le type des destins de Jésus ; cela est d'autant moins admissible, que dans notre cas cette typologie est toute extérieure et sans signification : il n'y a de commun des deux côtés que le fait du séjour en Egypte ; les circonstances dans lesquelles le peuple d'Israël et l'enfant Jésus ont séjourné en Egypte sont complétement différentes (1).

Le retour des mages se fait attendre assez long-temps pour qu'Hérode puisse remarquer qu'ils n'ont pas l'intention de lui tenir parole ; il prononce un arrêt de mort contre tous les enfants mâles de Bethléem et des environs compris dans la catégorie de l'âge à laquelle devait appartenir l'enfant-Messie, d'après le dire des mages sur l'époque de l'apparition de l'étoile (V. 16-18). Sans doute Hérode pouvait facilement apprendre que l'enfant qui avait reçu de si riches présents

(1) C'est ce que Steudel dans : Bengel's *Archiv*, 7, 2, 423 f., 8, 3, 487, fait voir contre Olshausen. (Comparez Hoffmann, S. 262 f.)

n'était plus à Bethléem ; mais, si une rage aussi aveugle n'est pas aussi incompatible avec le caractère de ce vieux prince que Schleiermacher le pensait, on devrait du moins s'attendre à trouver dans d'autres écrivains quelque mention d'un massacre aussi horrible (1) ; mais ni Josèphe, qui donne beaucoup de détails sur Hérode, ni les rabbins, qui le poursuivent de leurs accusations, ne disent un seul mot de cet ordre. Ces derniers rattachent également le voyage de Jésus en Égypte à une scène de carnage qui a pour auteur, non Hérode, mais le roi Jannée, et qui atteint, non des enfants, mais des rabbins (2). Il y a là, au fond, une confusion entre l'événement connu par l'histoire chrétienne et un événement plus ancien, car Alexandre Jannée était mort quarante ans avant la naissance de Jésus-Christ. Macrobe, qui vivait dans le IVe siècle, est le seul qui dise un mot du massacre ordonné par Hérode, mais le passage où il en parle n'a aucune valeur, car l'exécution d'Antipater, connue par Josèphe, lequel Antipater était si peu un enfant qu'il se plaignait déjà de grisonner (3), il la confond avec le massacre des enfants célèbre parmi les chrétiens (4).

On a cherché, en rappelant le peu d'enfants de l'âge désigné qui pouvaient se trouver dans la petite ville de Bethléem, à diminuer ce qu'un pareil silence a d'étonnant, et on a remarqué que, parmi les nombreux forfaits d'Hérode, ce forfait avait disparu comme une goutte dans la mer (5). Mais le massacre, même d'un pe-

(1) Voyez Schmidt, l. c., S. 156.

(2) Babylon. Sanhedr. f. 107. 2, dans Lightfoot, p. 207. (Comparez Schœttgen, 2, p. 533.) D'après Josèphe, *Antiq.* 13, 13, 5. 14, 2, c'étaient des Juifs de tout âge et de tout sexe, et particulièrement des Pharisiens.

(3) Joseph. B. j. 1, 30, 3. (Comparez Antiq. 17, 4, 1.)

(4) Macrob. *Saturnal.* 2, 4 : Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judæorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait : Melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν).

(5) Voyez Westein, Kuinœl, Olshausen sur ce passage, Winer, d. A. Herodes.

tit nombre d'enfants innocents a quelque chose de particulièrement abominable, et cet acte, s'il était réel, n'aurait pu être aussi complétement oublié (1). Remarquons en outre qu'aux versets 12 et 18, une prophétie (Jérém., 31, 15) est signalée comme accomplie par ce massacre des enfants; or cette prophétie se rapportait originairement à une circonstance toute autre, c'est-à-dire à la translation des Juifs à Babylone, et il n'y est fait aucune allusion à un événement reculé dans l'avenir.

Pendant que l'enfant Jésus reste en Égypte avec ses parents, Hérode I[er] meurt, et Joseph est invité par un ange qui lui apparaît en songe à retourner dans sa patrie; mais comme Archélaüs, successeur d'Hérode dans la Judée, était à craindre, un second songe désigne Nazaret en Galilée, où règne Hérode Antipas, prince plus doux, comme le lieu où Joseph doit se fixer. (V. 19-23.) Ainsi, dans ce chapitre, nous aurions cinq dispensations divines extraordinaires, à savoir: une étoile et quatre visions en songe. Déjà l'étoile et la première vision auraient pu, comme il a été remarqué plus haut, être réunies en un seul miracle, non seulement sans inconvénient, mais encore avec avantage; c'est-à-dire que l'étoile ou la vision en songe aurait dû conduire les mages tout d'abord de Jérusalem à Bethléem, ce qui, peut-être, aurait évité le massacre qu'Hérode devait ordonner. Mais, ce qui est tout-à-fait superflu, c'est que les deux derniers avertissements en songe ne soient pas réunis en un seul; car l'avis donné à Joseph de se rendre à cause d'Archélaüs, non à Bethléem, mais à Nazaret, aurait pu, au lieu de faire l'objet d'une vision particulière, être donné simplement dans la vision précédente. Quand on voit le merveilleux ainsi prodigué sans aucun égard pour la *lex parcimoniæ*, on est tenté d'at-

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 93 seq.

tribuer cette profusion plutôt aux opinions humaines qu'à la providence divine.

Les fausses explications de passages de l'Ancien Testament qu'offre ce chapitre, sont couronnées par le dernier verset où il est dit : que par l'établissement des parents de Jésus à' Nazaret, a été accomplie la prédiction des prophètes, *il sera appelé Nazaréen*, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Or, cette prophétie ne se trouve pas avec les mêmes termes dans l'Ancien Testament, et à moins que, perdant courage, on ne veuille se réfugier dans les ténèbres en admettant qu'elle a été prise ou à un livre canonique perdu(1) ou à un apocryphe perdu (2), il faut adresser à l'évangéliste l'un ou l'autre de ces reproches : ou bien il s'est permis une désignation extrêmement arbitraire si, ainsi que le prétendent quelques théologiens, il a exprimé le sens des prophéties de l'Ancien Testament qui annonçaient que le Messie serait méprisé, en disant qu'il sera un Nazaréen, c'est-à-dire habitant d'une petite ville méprisée (3); ou bien il faut lui imputer d'avoir défiguré le sens de la manière la plus grossière ou dénaturé violemment les mots s'il a prétendu reproduire le mot נזיר *nasir;* cette expression, si d'ailleurs on la trouvait, dans l'Ancien Testament, appliquée au Messie, signifierait ou *Nasiréen* (4), ce que Jésus n'a jamais été, ou *couronné* (5) comme Joseph, 1, Mos., 49, 26, mais elle ne pourrait jamais signifier *un homme élevé dans la petite ville de Nazaret.* L'interprétation la plus vraisemblable de ce passage, laquelle a eu sa faveur l'antorité des judéo-chrétiens consnltés par saint Jérôme, c'est que l'évangéliste fait ici allusion au passage d'Isaïe, 11, 1, où le Messie est appelé נצר ישי, *surculus*

(1) Chrysostome et d'autres.

(2) Gratz, *Comm. zum. Ev. Matth.*, 1. S. 115.

(3) Kuinœl, *ad Matth.* p. 44 seq.

(4) Voyez Wetstein sur ce passage.

(5) Schneckenburger, Beitræge zur Einl. in das N.-T. S. 42.

Jesse, *rejeton de Jesse*, comme aussi צמח (1). Dans tous les cas, c'est toujours faire la même violence au mot et transformer une simple désignation du Messie en un rapport avec le nom de la ville de Nazaret, rapport qui lui est complétement étranger.

§ XXXIV.

Essais d'explications naturelles pour l'histoire des mages. Transition à l'explication mythique.

Pour éviter les nombreuses difficultés qui arrêtent à chaque pas l'explication surnaturelle de ce chapitre, il fallut essayer d'une autre explication qui, sans rien admettre de surnaturel, pût rendre raison de tout d'après les lois physiques et psychologiques. Cette tâche, qu'il valait bien la peine de tenter, c'est Paulus qui s'en est le mieux acquitté.

La première difficulté est : Comment se fait-il que des mages païens des contrées lointaines de l'Orient aient su quelque chose de la naissance prochaine d'un roi juif? On l'écarte en transformant ces hommes en Juifs étrangers. Mais cette transformation est, ce semble, en contradiction complète avec le texte de l'évangéliste, car en mettant dans la bouche des mages la question : *Où est le roi des Juifs qui a été enfanté?* ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων, V. 2, il les fait se distinguer des Juifs. Quant à la tendance de tout le récit, l'Église ne paraît pas avoir autant de tort que le pense Paulus, quand elle considère la visite des mages comme la première reconnaissance du Christ parmi les païens ; néanmoins, comme il a été remarqué plus haut, cette difficulté peut se lever sans admettre la supposition de Paulus.

(1) Giesicler, in den Studien und Kritiken, 1831, 3, Heft. S. 588 f.; et Fritzsche, S. 104. (Comparez *Hieron. ad Jesai.*, 11, 1.)

D'après l'explication naturelle, le but réel du voyage de ces hommes n'est pas de voir le roi nouveau-né; l'étoile qu'ils observèrent n'a pas été l'occasion de leur départ; mais ils sont venus à Jérusalem, peut-être dans des vues de commerce. Ce n'est que parce qu'ils entendent parler çà et là dans le pays d'un roi nouveau-né, qu'ils sont frappés d'un météore céleste qu'ils avaient récemment aperçu, et ils désirent de voir eux-mêmes l'enfant dont il est question. Par là on diminue sans doute ce qu'a de choquant l'importance donnée à l'astrologie dans l'explication ordinaire, mais ce n'est qu'en forçant le sens des mots; car, lors même qu'on pourrait transformer sans difficulté des *mages*, μάγους, en marchands, néanmoins leur but, dans ce voyage, n'a pu être un but de commerce, puisque, à leur arrivée à Jérusalem, ce qu'ils demandent d'abord c'est le roi nouveau-né des Juifs. Ils indiquent, comme raison de cette demande, l'étoile qu'ils ont vue dans l'Orient et qui a été aussi la cause de leur voyage actuel, et ils disent que le but de leur présence en Judée est l'adoration qu'ils doivent offrir au nouveau-né (V. 2 : ποῦ ἐστιν — εἴδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι).

L'*astre* est, par cette explication, changé ou en météore naturel, ou en comète (1), ou en constellation, c'est-à-dire conjonction de plusieurs planètes; et à cette dernière opinion énoncée par Kepler, plusieurs astronomes et théologiens ont, dans ces derniers temps, donné leur assentiment (2). La question principale est ici de savoir si, avec cette explication, il est plus facile de concevoir que l'*astre* précède les mages et s'arrête sur une maison comme il est dit dans le texte. J'ai examiné plus haut les deux explications qui considèrent l'*astre* comme un météore ou comme

(1) Ces deux explications sont dans Kuinœl sur ce passage.

(2) Kepler, dans plusieurs traités; Munter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie, 2, Bd., S. 399 ff.

une comète. Si l'on prend la troisième explication, c'est-à-dire si on le regarde comme une conjonction de planètes, il faudra admettre que le verbe qu'emploie l'évangéliste, προάγειν, *précéder*, V. 9, signifie la disjonction des planètes qui, jusque là, avaient été réunies (1), bien que le texte ne fasse mention d'aucune disjonction et parle uniquement du mouvement en avant de tout le phénomène, ou bien il faudra recourir au plus-que-parfait de Süskind et supposer que la constellation que les mages n'avaient pas pu voir dans la vallée, entre Jérusalem et Bethléem, se remontra tout-à-coup à eux arrêtée au-dessus de la demeure de l'enfant (2); car les mots, *au-dessus de l'endroit où était l'enfant*, ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, V. 9, doivent signifier simplement le lieu de résidence et non la maison où étaient l'enfant et ses parents, nous l'accordons; mais l'évangéliste ajoutant immédiatement après. *et entrant dans la maison*, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, le lieu de résidence prend d'une manière plus précise le sens de maison, et l'on comprend que cette explication n'est que le produit d'un effort impuissant pour diminuer le merveilleux dans le récit évangélique.

Ce qu'il y a de plus remarquable, quand on prend l'*astre* pour une constellation, c'est que l'on croit, à l'aide de cette application, avoir trouvé un point fixe auquel on puisse rattacher le récit de Matthieu. D'après le calcul de Kepler, rectifié par Ideler, il y eut, trois ans avant la mort d'Hérode, l'an de Rome 747, une conjonction de Jupiter et de Saturne dans le signe des Poissons; et, comme elle revient de la même façon à peu près tous les huit cents ans dans ce signe attribué par les astrologues à la Palestine, elle avait eu lieu aussi trois années avant la naissance de Moïse d'après le calcul du juif Abarbanel. Ainsi il se pouvait qu'au temps

(1) Voyez dans Olshausen, S. 67.

(2) Paulus, l. c. S. 202, 221.

d'Hérode les espérances sur le second grand Sauveur de la nation se rattachassent à cette conjonction, et que les Juifs babyloniens y vissent une occasion de prendre des informations. Mais l'étoile mentionnée par Matthieu a-t-elle été cette conjonction de planètes? Une affirmation serait excessivement précaire, puisque l'année de la naissance de Jésus est aussi incertaine que la date de ce calcul astrologique; d'un autre côté, des circonstances du récit évangélique telles que les mots *précédait*, προῆγεν et *s'arrêta*, ἔστη, n'y conviennent pas; donc, du moment qu'il se présente une autre donnée qui ressemble plus au récit de Matthieu que cette conjonction, nous sommes autorisés à supposer que la conjonction des planètes est étrangère à ce récit.

Quant aux difficultés que soulèvent les passages de l'Ancien Testament faussement interprétés, l'explication naturelle les écarte en contestant que la fausse interprétation appartienne aux écrivains du Nouveau Testament. C'est le Sanhédrin seul qui applique la prophétie de Michée au Messie et à sa naissance à Bethléem, et Matthieu ne dit pas un seul mot qui aille à l'approbation de cette application; mais, comme Matthieu raconte plus loin que l'événement a répondu à l'explication du Sanhédrin, il l'approuve par le fait même. Relativement au passage du prophète Osée, Paulus et Steudel (1) s'accordent pour imaginer un expédient singulier: suivant eux, Matthieu, en citant ce passage, a voulu seulement écarter les doutes que pourraient concevoir des Juifs de la Palestine en voyant que le Messie avait quitté momentanément la Terre Sainte, et il fait remarquer que le peuple Juif, ce premier-né de Dieu dans un autre sens, avait été amené d'Égypte, et que, par conséquent, personne ne devait s'étonner si le Messie, fils de Dieu, avait aussi visité la terre profane. Mais dans tout le passage il n'y a aucune

(1) *Bengel's Archiv.*, 7, 2, S. 424.

trace du but simplement négatif et de précaution que Matthieu aurait eu s'il avait cité, dans cette intention, la prophétie de l'Ancien Testament (1); tout au contraire, ces citations ont un but positif, c'est de fonder le caractère messianique de Jésus en montrant que des prophéties messianiques ont été accomplies en lui. On a encore essayé, à propos des deux prophéties citées dans le paragraphe en question, d'atténuer le sens du verbe *s'accomplir*, πληρωθῆναι, jusqu'à n'y voir que l'indication d'une simple analogie ou similitude; mais c'est une tentative inutile qui n'a besoin d'aucune réfutation.

Enfin les avertissements multipliés que les personnages de notre récit reçoivent dans des songes sont expliqués tous psychologiquement par les pensées et les notions que ces personnages avaient dans la veille. Une pareille explication de la dernière vision de cette espèce, V. 22, paraît s'offrir d'elle-même, le texte disant que Joseph, ayant appris qu'Archélaüs était devenu maître de la Judée, avait craint d'y retourner, et qu'alors il avait, en songe, reçu un avertissement d'en haut. Néanmoins, si l'on y regarde de près, la communication donnée dans le sommeil est quelque chose de nouveau que les réflexions faites pendant la veille n'ont pas suggéré. Ne pas aller à Bethléem à cause d'Archélaüs, telle avait été l'idée de Joseph éveillé, et c'est une idée négative; se rendre à Nazaret, tel est l'avertissement donné par le songe, et c'est quelque chose de positif. Dans les autres visions en rêve, ce serait interpoler le texte que de vouloir l'interpréter de cette façon, car, d'après le texte, les projets de meurtre d'Hérode contre l'enfant aussi bien que la mort de ce prince ne sont connus de Joseph que par le rêve; de même aussi les mages ne conçoivent de la défiance contre Hérode que lorsque le rêve les avertit de se garder de lui.

(1) Il est vrai que plus tard des calomnies juives se rattachent à ce voyage de Jésus en Égypte, mais elles sont de toute autre nature; j'en parlerai dans le chapitre suivant.

Ainsi, d'une part, c'est aller contre le sens du récit évangélique que de concevoir comme naturels les événements que l'auteur raconte; d'autre part, prendre ce récit dans son sens propre, c'est pousser le surnaturel jusqu'à l'extravagance, et l'invraisemblable jusqu'à l'impossible. Il faut donc se laisser conduire à douter du caractère historique de cette narration, et à conjecturer que nous avons peut-être ici, sous les yeux, quelque chose de mythique. Mais dans cette voie les premières tentatives ont été si malhabiles que, par le fait, elles ne se sont pas élevées au-dessus de la sphère de l'explication naturelle, qu'elles voulaient dépasser. Voici, par exemple, ce que dit Krug: Des marchands arabes, étant venus par hasard à Bethléem, connurent les parents de Jésus, et apprirent qu'ils étaient étrangers et dans le besoin (d'après Matthieu, les parents de Jésus n'étaient pas étrangers dans Bethléem); ces marchands leur firent des présents, leur souhaitèrent du bonheur pour leur enfant, et partirent. Plus tard, Jésus ayant joué le rôle de Messie, on se souvint de cette aventure, et on l'embellit des récits sur l'étoile, sur la vision en songe et sur la pieuse adoration. Les particularités de la fuite en Égypte et du massacre des innocents y entrèrent aussi, parce qu'on supposa que cet événement n'avait pas été sans influence sur Hérode, lequel, peut-être, avait fait périr vers la même époque, mais pour d'autres causes, quelques familles à Bethléem; il se peut aussi que Jésus soit allé plus tard en Égypte pour d'autres motifs (1).

Dans cette explication, ainsi que dans l'explication purement naturelle, restent toujours, comme autant de faits, l'arrivée de quelques Orientaux, la fuite en Egypte et le massacre de Bethléem, seulement ces faits sont dépouillés de

(1) *Sur l'explication des récits de miracles d'après le mode de leur formation* dans Henke's Museum, 1, 3, 399 ff. De pareilles explications se trouvent dans le *Mémoire sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, dans Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., et dans *Matthæi*, Religionsgl. der Apostel, 2. S. 422 ff.

l'enveloppe merveilleuse dont le récit évangélique les a entourés ; on les suppose intelligibles de cette façon, et l'on pense qu'ils peuvent bien être arrivés réellement ; mais en vérité ils deviennent plus incompréhensibles que dans l'explication orthodoxe elle-même ; car, en les privant de leur enveloppe miraculeuse, on les prive en même temps de tout ce qui les motivait, et toute base leur manque. La relation qui s'établit entre les Orientaux et les parents de Jésus est complétement motivée dans le récit de Matthieu, mais d'après l'explication demi-naturelle ce n'est plus qu'un hasard singulier ; le massacre de Bethléem a, dans le récit évangélique, une cause précise, ici on ne comprend plus qu'Hérode en vienne à l'ordonner ; de même, la fuite de Jésus en Egypte est nécessitée par des circonstances urgentes dans Matthieu, ici elle devient tout-à-fait inexplicable. A la vérité on peut dire : Ces événements ont eu leurs causes suffisantes dans la réalité, seulement Matthieu en a caché l'enchaînement naturel et a substitué, à la place, un enchaînement miraculeux ; mais, si l'écrivain ou la légende est capable d'entourer les événements de motifs et de circonstances accessoires tout-à-fait fausses, l'écrivain ou la légende est également capable d'inventer les événements eux-mêmes, et cette invention est d'autant plus vraisemblable que l'on peut montrer avec plus de clarté comment la légende a eu un intérêt à représenter comme réellement arrivés des événements qui pourtant n'ont jamais eu lieu.

Ce dernier argument s'adresse aussi aux théologiens qui, dans ces derniers temps, ont essayé, du point de vue du surnaturalisme, de faire, dans le récit évangélique, le triage de ce qui est réel et de ce qui a été inventé. Dans un pareil récit, dit Neander, il faut distinguer avec soin le fait lui-même des circonstances isolées, et ne pas demander le même degré de certitude pour toutes choses. Suivant lui, ce qui est essentiel et certain, c'est que les mages, à l'aide de leurs

recherches astrologiques, ont eu le pressentiment de la naissance du Rédempteur en Judée et sont venus à Jérusalem pour lui rendre hommage. Maintenant, une fois arrivés dans cette ville, comment ont-ils appris que l'enfant est né à Bethléem? Est-ce par Hérode lui-même ou de toute autre façon? Sur ces questions, Neander ne veut pas garantir avec une certitude égale les détails de Matthieu, et il ajoute que ce n'est pas là, non plus, l'affaire essentielle. Les mages ont pu, dans la petite ville de Bethléem, être conduits au lieu de la naissance de l'enfant par plusieurs dispositions de la Providence, qui auront été conformes au cours ordinaire des choses, par exemple, la rencontre des bergers ou d'autres personnes pieuses qui avaient pris part au grand événement. Une fois arrivés dans la maison, ils ont pu représenter leur observation astrologique et la cause de leur pressentiment suivant l'idée qu'ils s'en étaient formée en tournant leurs regards vers le ciel étoilé. Neander (1) conserve comme historiques la fuite en Egypte et le massacre des innocents. Cette explication du récit évangélique ne s'est débarrassée, à proprement parler, que de la plus grande difficulté, c'est-à-dire de l'étoile qui précède les mages et qui s'arrête sur la maison; les autres difficultés subsistent. Mais elle a abandonné la confiance illimitée dans la véracité de l'évangéliste et admis une partie non historique dans le récit qu'il nous a transmis. Maintenant, si l'on se demande jusqu'où s'étend cette portion non historique, de quelle espèce elle est, et si elle s'est produite sur un fond historique ou sur de simples idées, il est aisé de voir que le peu d'histoire mal précisée qu'une critique moins indulgente que celle de Neander peut laisser subsister, est bien moins propre à la création du récit évangélique que le cycle très précis d'idées et de types qui va être développé dans le chapitre suivant.

(1) L. J.-C., S. 29 f.

§ XXXV.

Explication purement mythique du récit concernant les mages, et de ce qui en dépend.

Plusieurs Pères de l'Eglise ont indiqué naïvement la vraie clef du récit concernant les mages et leur étoile, quand, pour expliquer d'où ces astrologues païens avaient pu tirer la connaissance d'une étoile du Messie, ils ont émis la conjecture que c'était sans doute dans les prophéties du prophète païen Balaam, dont on trouve, en effet, dans Moïse la prédiction sur l'étoile sortant de Jacob (1). C'est donc avec raison que K.-Ch.-L. Schmidt a reproché à l'explication de Paulus de ne tenir aucun compte de cette étoile, laquelle, d'après l'attente des Juifs, devait se montrer au moment de l'apparition du Messie; et cependant, ajoute-t-il, là est le seul moyen de donner une explication de ce récit évangélique (2). En effet, la prédiction de Balaam sur une étoile qui devait sortir de Jacob, 4, Mos., 24, 17, n'a pas été cause, comme le crurent les Pères de l'Eglise, que réellement des mages aient reconnu une étoile pour celle du Messie et se soient rendus, en conséquence, à Jérusalem, mais elle a été cause que la légende a supposé, au moment de la naissance de Jésus, l'apparition d'une étoile, reconnue comme celle du Messie par des astrologues. La prophétie mise dans la bouche de Balaam se rapportait, dans l'origine, à quelque roi d'Israël puissant et victorieux, mais elle paraît avoir reçu de bonne heure une application au Messie. S'il est vrai que la traduction du Targum Onkelos : *Surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur in Israele*, ne prouve rien, attendu qu'ici *unctus*, mis en regard de *rex*, pourrait signifier un roi ordinaire; néanmoins plusieurs rabbins,

(1) Orig. c. Cels. 1, 60; *Auctor op. imperf. in Matth.* dans Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. p. 807 seq.

(2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

d'après le témoignage d'Aben-Esra (1) et d'après les passages cités par Wetstein et Schœttgen, ont rapporté la prophétie au Messie. Le nom de Bar-Cochba, que prit le célèbre pseudo-messie sous Adrien, avait été choisi conformément à la prophétie de Balaam, interprétée messianiquement.

La prophétie dont il s'agit, prise dans son sens primitif, ne parle pas d'une véritable étoile, mais elle compare avec une étoile le prince espéré, et c'est ainsi qu'elle est expliquée par le Targum. Mais bientôt la foi à l'astrologie, qui croissait et qui croyait trouver, dans des mutations sidérales, l'indice de tous les événements remarquables, fit que l'on entendit le passage de Balaam, non plus au figuré, mais au propre, et qu'on y vit une étoile qui, à l'époque du Messie, devait se montrer au ciel. Je viens de dire qu'au temps de Jésus la croyance à l'astrologie était répandue, en voici des exemples : on s'imagina que la grandeur future de Mithridate avait été annoncée par une comète qui était apparue vers le moment de sa naissance et de son accession au trône (2), et une comète observée peu de temps après la mort de Jules-César fut rattachée d'une façon précise à cet événement (3). Ces idées avaient de l'influence sur les Juifs mêmes ; on en trouve du moins la trace dans des écrits juifs postérieurs, où il est dit qu'une étoile remarquable se montra au temps de la naissance d'Abraham (4) ; avec de telles idées, il était facile de s'imaginer que la naissance du Messie avait aussi été annoncée par une étoile, d'autant plus qu'une étoile se trouvait déjà signalée dans la prophétie de Balaam interprétée

(1) *In loc. Num.* (dans Schœttgen, *Horæ*. 2. p. 152) : Multi interpretati sunt hæc de Messia.

(2) Justin. Hist. 37, 2.

(3) Sueton. Jul. Cæs. 88.

(4) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (dans Wetstein) : Quâ horâ natus est Abrahamus pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente, et deglutivit quatuor astra quæ erant in quatuor cœli plagis. D'après un écrit arabe intitulé Maallem, cette étoile qui annonce la naissance d'Abraham est vue en songe par Nemrod. Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. 1, p. 345.

messianiquement. Véritablement les Juifs firent cette combinaison, car ce sont des rabbins qui ont imaginé qu'au temps de la naissance du Messie une étoile apparaîtrait à l'est et serait long-temps visible (1). Si le récit de Matthieu est voisin de cette idée simple des Juifs, qui supposaient qu'au temps du Messie une étoile se montrerait, les descriptions apocryphes de l'étoile qui devait signaler la naissance de Jésus (2) se rapportent aux descriptions exagérées de l'étoile qui, suivant les livres juifs, avait présidé à la naissance d'Abraham. Ainsi, évidemment, K.-Ch.-L. Schmidt (3), auquel Fritzsche et de Wette ont donné récemment leur assentiment, a saisi la vraie signification de l'étoile qui, d'après Matthieu, est apparue à l'époque de Jésus. Comme des étoiles ont toujours précédé de grands événements, il faut, telle était la pensée des Juifs au temps de Jésus, d'après 4, Mos., 24, 17, que la naissance du Messie soit annoncée d'avance par une étoile. Les nouveaux chrétiens d'entre les Juifs ne pouvaient justifier à leurs propres yeux et aux yeux des autres leur croyance en Jésus comme Messie qu'en s'efforçant de montrer en lui la réalisation de tous les attributs que les idées juives de cette époque prêtaient au Messie; réalisation qui fut d'autant plus dégagée de toute mauvaise intention et d'autant moins contestée qu'on s'éloigna davantage du temps de Jésus, et que l'histoire de son enfance en particulier fut entourée de plus d'obscurité. En conséquence,

(1) Testamentum XII patriarcharum, test. Levi, 18. (Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. p. 584 et suivantes); καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (de l'ἱερεὺς καινὸς messianique) ἐν οὐρανῷ... φωτίζον φῶς γνώσεως κ.τ.λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (dans Schœttgen, 2, p. 531): Et prodibit stella ab oriente, quæ est stella Messiæ, et in oriente versabitur dies quindecim. Comparez Sohar Genes f. 74, dans Schœttgen, 2, 524, et quelques autres passages que Ideler indique dans Handbuch der Chronologie, 2 Bd. S. 409, Anm. 1, et Bertholdt, Christologia Judæorum, § 14.

(2) Comparez avec les passages cités dans la note précédente le Protévangile de Jacques, ch. 21: Εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν.. L'exagération est encore plus grande dans Ignace. *ep. ad Ephes*, 19. Voyez la collection des passages à ce relatifs, dans Thilo, Cod. apocr. 1, p. 390 seq.

(3) Exeg. Beitræge, 1, S. 159 ff.

on ne douta bientôt plus que l'étoile attendue ne dût présider réellement à la naissance de Jésus (1). Si l'on supposa que des mages orientaux l'aperçurent, c'est que cette particularité s'offrait d'elle-même du moment qu'on croyait à l'apparition de l'étoile; car, d'un côté, personne ne pouvait mieux comprendre que des astrologues la signification de ce phénomène, et l'Orient passait pour la patrie des connaissances astrologiques; d'un autre côté il devait sembler convenable de faire voir corporellement par des mages l'étoile messianique que l'ancien mage Balaam avait vue en esprit.

Cependant cette particularité, ainsi que le voyage des mages en Judée et les dons précieux qu'ils offrirent à l'enfant messianique, tient encore à d'autres passages de l'Ancien Testament. Dans la description du meilleur avenir donnée par Isaïe, chap. 60, le prophète déclare expressément qu'alors les peuples et les rois les plus éloignés viendront à Jérusalem adorer Jéhovah, et apporteront de l'or, de l'encens et toutes sortes de présents agréables (2). Si dans ce passage il n'est question que du temps du Messie, et si le Messie lui-même y manque, le psaume 72 parle d'un roi que l'on redoutera aussi long-temps que la lune et le soleil dureront, et au temps duquel fleurira la justice; ce roi peut donc s'entendre facilement du Messie; et le psaume en dit précisément, V. 10, 15, ce que dit Isaïe, chapitre 60, que des rois étrangers lui apporteront de l'or et d'autres présents. Ajoutons que, dans le passage d'Isaïe, la mention du pèlerinage de peuples étrangers vers Jérusalem est unie à la mention d'une lumière brillant au-dessus de cette

(1) Fritzsche, dans la suscription du chapitre II : Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiæ natalis visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.

(2) Si dans Matthieu 2, 11, il est dit des mages : Προσήνεγκαν αὐτῷ... χρυσὸν καὶ λίβανον, il est dit dans Isaïe, 60, 6 (LXX) : Ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι. Le troisième présent, qui dans Matthieu consiste en σμύρνα, est dans Isaïe λίθος τίμιος.

ville (1), lumière qui pouvait facilement rappeler l'étoile de Balaam. En conséquence, puisqu'on avait, d'un côté, l'étoile messianique de Balaam sortie de Jacob, pour l'observation de laquelle des mages astrologues étaient les plus propres, et d'un autre côté une lumière brillant au-dessus de Jérusalem, vers laquelle des peuples lointains devaient venir apportant des présents, qu'y avait-il de plus naturel que de combiner ces deux données et de dire : A cause de l'étoile levée au-dessus de Jérusalem, des astrologues sont venus de loin avec des présents pour le Messie annoncé par l'étoile? Du moment que l'on eut l'étoile et les voyageurs qu'elle amène de contrées lointaines, on préféra faire complétement, de cette étoile, le guide immédiat de leur voyage et le fanal qui les précéda continuellement dans leur marche. Cette idée était très commune dans l'antiquité. D'après Virgile, une étoile, *stella facem ducens*, traça aux yeux d'Enée le symbole de son voyage des bords de Troie jusque dans l'Occident (2). Des feux célestes conduisirent Thrasibule et Timoléon, et l'on prétendait qu'une étoile avait montré à Abraham lui-même le chemin de Moria (3). En outre, dans le passage d'Isaïe, la lumière céleste semblait guider, dans leur pèlerinage vers Jérusalem, ceux qui devaient apporter les présents ; au moins l'expression figurée : *des peuples et des rois marcheront dans la lumière levée sur Jérusalem*, a pu aisément, plus tard, être entendue au sens propre selon l'esprit des rabbins. L'étoile ne conduit pas directement les mages à Bethléem, où Jésus se trouvait, mais elle les dirige d'abord sur Jérusalem. La cause en est peut-être dans le passage d'Isaïe, qui rattache à Jérusalem la lumière qui se lève et les voyageurs qui apportent les présents ; mais le principal motif, c'est qu'on trouvait Hérode à Jéru-

(1) V. 1 et 3 : Surge, illuminare Jerusalem : quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est.

(2) *Æneid.* 2, 693 seq.

(3) Cela a été indiqué par Wetstein *sur ce passage.*

salem ; or qu'y avait-il de plus propre à déterminer l'ordre sanguinaire de ce prince que la nouvelle saisissante apportée par les mages qui avaient vu l'étoile du grand roi des Juifs?

Faire rendre un arrêt de mort par Hérode contre Jésus était dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive. De tout temps, la légende a glorifié l'enfance des grands hommes, par des tentatives de meurtre et de persécution. Plus était grand le danger suspendu sur leur tête, plus leur prix semblait s'accroître ; plus leur conservation était inattendue, plus se montrait visiblement toute l'importance que le ciel attachait à leur personne. Aussi trouvons-nous cette particularité dans les récits de l'enfance de Cyrus par Hérodote, de Romulus par Tite-Live (1), et même encore plus tard dans le récit de l'enfance d'Auguste par Suétone (2). La légende hébraïque n'y a pas non plus manqué pour Moïse ; ce dernier récit, 2, Mos. 1, 2 (3), est très voisin des récits évangéliques en ceci, que des deux côtés l'arrêt de mort a été prononcé, non pas nominativement contre Moïse et Jésus, mais d'une façon générale contre une certaine classe d'enfants, dans le cas de Moïse contre tous les enfants mâles, dans le cas de Jésus contre tous les enfants de deux ans et au-dessous. A la vérité, d'après l'Exode, l'arrêt de mort prononcé ne s'adresse pas directement à Moïse, dont le Pharaon ne soupçonne pas la naissance, et qui ne se trouve qu'accidentellement mis en danger par cet ordre ; mais la

(1) Hérod. 1, 108 seq. ; Tite-Live, 1, 4.

(2) Octav. 94 : Ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romæ factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire; senatum exterritum censuisse ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatusconsultum ad ærarium deferretur.

(3) Déja Bauer (*Sur le mythique dans la première période de la vie de Moïse*, dans n. theol. Journal 13, 3) avait comparé, avec la conservation merveilleuse de Moïse, la conservation de Cyrus et de Romulus. La comparaison du massacre des innocents à Bethléem fut ajoutée par De Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 176.

tradition qui se forma au sein du peuple hébreu ne jugea pas que l'intention fût assez marquée, et en conséquence elle reçut, dès le temps de l'historien Josèphe, une tournure qui la rendit beaucoup plus semblable aux légendes de Cyrus et d'Auguste, et par conséquent au récit de Matthieu. Il y est dit, en effet, que le Pharaon fut déterminé à ordonner la mort de tous les enfants mâles par une communication de ses hiérogrammates (1), qui lui annoncèrent la naissance d'un enfant destiné à humilier les Égyptiens et à élever les Israélites. Les hiérogrammates jouent ici le même rôle que les interprètes des songes dans Hérodote, et les astrologues dans Matthieu. La légende ne tarda pas à imaginer que le père de la nation avait été, dès les premiers moments de sa naissance, mis, comme son législateur, en péril par les projets meurtriers d'un tyran soupçonneux. Pharaon avait joué, à l'égard de Moïse, le rôle d'ennemi et d'oppresseur, on attribua à Nemrod un pareil rôle à l'égard d'Abraham. Les sages chaldéens, dont l'attention fut éveillée par une étoile remarquable, déclarèrent au prince babylonien qu'il était né de Tharé un fils d'où devait sortir un peuple puissant; et, sur cette déclaration, Nemrod prononce un arrêt de mort auquel Abraham échappe heureusement (2). Qu'y a-t-il donc d'étonnant que le restaurateur de la nation, le Messie, trouve, comme le père et le législateur du peuple hébreu, un autre Nemrod, un autre Pharaon dans la personne d'Hérode; que sa naissance soit annoncée par des

(1) Joseph., *Antiq.*, 2, 9, 2 : Τῶν ἱερογραμματέων τις... ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ'ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραφεὶς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.

(2) Jelkut Rubeni (continuation du passage cité page 277, n. 4): Dixerunt sapientes Nimrodi : Natus est Tharæ filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus qui hæreditabit præsens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum. Comparez aussi le passage du livre arabe, dans Fabricius, Cod. pseudepigr. l. c.

sages au prince juif; que ses jours soient menacés, dès le moment de sa naissance, par le tyran, et qu'il échappe heureusement à ses embûches? La légende apocryphe n'a-t-elle pas eu de semblables raisons pour arranger à sa façon et introduire ce récit dans l'histoire de Jean-Baptiste? Lui aussi est mis en danger par un ordre d'Hérode; il y échappe par un miracle qui entr'ouvre une montagne pour lui et pour sa mère, tandis que son père, qui ne veut pas révéler la retraite de l'enfant, est mis à mort (1).

La manière dont Jésus échappe aux poursuites d'Hérode est différente de celle dont Moïse, d'après l'histoire mosaïque, et Abraham, d'après la légende juive, échappent aux ordres lancés contre eux; c'est en sortant du pays et en se réfugiant en Egypte qu'il échappe à la mort. On trouve aussi, dans la vie de Moïse, une fuite hors du pays; mais ce n'est pas dans l'histoire de son enfance, c'est lorsque, devenu homme, il a tué l'Egyptien; poursuivi par Pharaon en raison de ce meurtre, il se retire dans la terre de Midian (2, Mos. 2, 15). La fuite du premier *Goel* ou libérateur a servi de type à la fuite du second; notre texte même le montre expressément en mettant, dans la bouche de l'ange qui invite Joseph à quitter l'Égypte et à retourner en Palestine, les mêmes paroles que celles qui motivent le retour de Moïse de Midian en Égypte (2). D'un autre côté, le choix de l'Égypte pour le lieu de refuge de Jésus s'explique de la façon la plus simple: le jeune Messie ne pouvait pas s'enfuir comme Moïse *de* l'Égypte; pour ne pas perdre l'importance attachée à l'Égypte, antique retraite des pa-

(1) Protev. Jacobi, c. 22 seq.

(2) 2, Mos., 4, 19, LXX Βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.

Matth., 2, 20: Ἐγερθεὶς... πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. Il faut remarquer ici que ce n'est que par le passage de l'Ancien Testament que l'on s'explique comment il se trouve, dans le passage de l'évangéliste, un pluriel, qui ne convient pas ici. Voyez Winer, N. T. Gramm, S. 149. De plus, comparez 2, Mos. l. c. V. 20, avec Matth. V. 14 et 21.

triarches, on renversa le rapport, et on le fit se réfugier *en* Égypte, pays qui, d'ailleurs, offrait, à cause du voisinage, l'asile le plus convenable pour quelqu'un qui s'enfuyait de Judée. On peut moins se servir, pour expliquer cette particularité, de la prophétie d'Osée, 11, 1, que cite notre évangéliste: *J'ai appelé d'Égypte mon fils*, ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, car il n'est pas sûr que les juifs aient rapporté ce passage au Messie, et là-dessus les preuves immédiates sont très incertaines (1); cependant en comparant des passages comme ceux du psaume 2, 7, où les mots בני אתה, *tu filius meus*, ont été rapportés au Messie, on ne trouve pas incroyable qu'on ait donné une signification messianique aux mots d'Osée, לבני, υἱόν μου, *mon fils*.

Contre cette source mythique du récit, on a, dans ces derniers temps, élevé deux principales difficultés: d'abord, a-t-on dit, si c'est la prophétie de Balaam d'où est née l'histoire de l'étoile, pourquoi Matthieu, qui se plaît tant à montrer, dans la vie de Jésus, l'accomplissement de prophéties de l'Ancien Testament, ne dit-il pas un mot de l'accomplissement de celle-ci (2)? par la raison que ce n'est pas lui qui a composé cette histoire à l'aide des passages de l'Ancien Testament; il l'a reçue, toute composée, d'autres qui ne lui indiquèrent pas en même temps où en était la source. Aussi, justement parce que plusieurs récits lui ont été transmis sans l'explication qui en donnait la clef, a-t-il lui-même essayé parfois de fausses interprétations; et pour la narration même du massacre des enfants, on en voit un exemple dans le passage relatif aux pleurs de Rachel qu'il a mal compris (3). L'autre difficulté est celle-ci: comment la communauté des Judéo-chrétiens, parmi lesquels le mythe prétendu a dû se former, aurait-elle pu accorder aux païens

(1) Voyez p. e. Schœttgen, *horæ*, 2, p. 209.

(2) Theile, zur Biographie Jesu, § 15, Anm. 9.; Hoffmann, S. 269.

(3) Comparez mes *Streitschriften*, 1, 1, S. 42 f.; George. S. 39.

autant d'importance qu'il leur en est accordé dans la personne des mages (1)? Comme si les prophètes, dans les passages cités, n'avaient pas déjà accordé cette importance aux païens; d'autant plus qu'en réalité cette importance est un hommage qu'ils rendent au Messie, une soumission qu'ils lui témoignent; toutes choses qui étaient conformes aux sentiments des Judéo-chrétiens, sans parler même des circonstances particulières de l'entrée de ces païens dans le royaume du Messie.

Ainsi, le récit évangélique étant conçu d'une manière mythique, on n'y apprend, et c'est à cela que nous devons nous arrêter, aucun détail de la vie de Jésus; seulement nous y voyons une nouvelle preuve de la croyance précise à sa qualité de Messie, que Jésus laissa derrière lui, puisque la forme messianique fut donnée même à l'histoire de son enfance (2).

Reportons-nous maintenant encore une fois au récit de Luc, chap. 2, dans les points où ce récit est parallèle à celui de Matthieu. Nous avons déjà vu que le récit de Matthieu ne suppose pas que ce qui est raconté par Luc soit arrivé précédemment; encore moins peut-on soutenir la proposition inverse, et dire que les mages étaient venus avant les bergers. On se demande alors si, peut-être, les deux récits n'entendent pas raconter le même fait, tout en le présentant de deux manières différentes. Dans l'ancienne explication orthodoxe, qui était disposée à prendre l'étoile de Matthieu pour un ange, il était facile de réunir cette étoile avec l'ange dont Luc parle, de telle sorte que l'ange apparu aux bergers de Bethléem dans la nuit de la naissance de Jésus aurait été pris, dans le lointain, par les mages pour une étoile placée au-dessus de la Judée (3); ainsi

(1) Neander, L. J. Ch., S. 27.

(2) Schleiermacher, über der Lukas, S. 47, regarde comme symbolique le récit des mages, etc., tout en dédaignant de prendre en considération les passages de l'Ancien Testament et autres qui sont relatifs à ce récit, mais il en est puni; car, pour l'explication du récit, tantôt il reste dans les généralités, tantôt il s'engage dans la fausse route.

(3) Lightfoot, horæ, p. 202.

les deux récits seraient vrais sur le point essentiel. Dans ces derniers temps, on a supposé qu'un seul des deux récits était véritable, et que c'était celui de Luc ; on a représenté celui de Matthieu comme une refonte de l'autre, ornée et embellie. On prétend que l'ange avec la splendeur céleste dont Luc parle, est devenu une étoile dans la tradition transformée recueillie par Matthieu, attendu que les idées d'anges et d'étoiles se confondaient dans la haute théologie des Juifs ; la même tradition a changé les bergers en sages de sang royal, attendu que, dans l'antiquité, les rois s'appelaient les pasteurs des peuples(1). Cette dérivation serait, en elle-même, invraisemblable à cause de son caractère artificiel, quand bien même il serait vrai, ce qui est ici supposé, que les récits de Luc portent le cachet de la vérité historique; mais nous pensons avoir démontré le contraire, par conséquent nous avons sous les yeux deux récits qui ne sont pas plus historiques l'un que l'autre. Ainsi tout motif manque de faire sortir, par une interprétation forcée, le récit de Matthieu de celui de Luc, et de préférer cette interprétation à celle qui tire le premier, avec tant de simplicité, des passages de l'Ancien Testament et des opinions juives. Donc, ces deux descriptions de la première introduction de Jésus sont deux modifications du même thème, mais qui n'ont exercé l'une sur l'autre aucune influence immédiate.

§ XXXVI.

Rapport chronologique de la visite des mages et de la fuite en Égypte, racontées par Matthieu, avec la présentation dans le temple, racontée par Luc.

J'ai remarqué plus haut que les récits de Matthieu et de Luc, qui, dans le commencement, sont assez conformes l'un avec l'autre, se séparent ensuite complétement; l'un raconte

(1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

la catastrophe tragique du massacre des innocents et de la fuite, l'autre la scène paisible de la présentation de l'enfant Jésus dans le temple. Mettons de côté pour le moment le résultat de notre dernière recherche, qui a établi le caractère purement mythique du récit de Matthieu, et demandons-nous dans quel rapport chronologique cette présentation est avec la visite des mages et la fuite en Egypte.

De ces deux circonstances, une seule a une détermination chronologique précise, c'est la présentation dans le temple, de laquelle il est dit qu'elle se fit au temps légal de la purification d'une mère (Luc, 2, 22), par conséquent, d'après 2, Mos. 12, 2—4, quarante jours après la naissance de l'enfant. La date de l'autre circonstance n'est pas également fixée, il est dit seulement que les mages arrivèrent, *Jésus étant né à Bethléem*, τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ (Matthieu, 2, 1). L'évangéliste ne précise pas de combien leur arrivée suivit cette naissance; or, comme la visite des mages paraît être attachée immédiatement par ce participe à la naissance de l'enfant, ou tout au moins, comme rien d'important ne paraît être arrivé dans l'intervalle, quelques interprètes ont été conduits à penser que cette visite devait être placée avant la présentation dans le temple (1). Cela admis, il y a deux alternatives : ou bien la fuite en Egypte a précédé la présentation dans le temple, ou bien la visite des mages a précédé, il est vrai, cette présentation, mais la fuite l'a immédiatement suivie. Si l'on adopte ce dernier parti et que l'on enferme la présentation dans le temple entre la visite des mages et la fuite, on s'embarrasse dans une grave difficulté, non seulement avec les expressions de Matthieu, mais encore avec l'enchaînement des faits. La même construction d'un participe qui avait servi à l'évangéliste pour rattacher, V. 1, à la naissance de Jésus l'arrivée des Orien-

(1) Voyez par exemple Augustin, *de Consensu evangelist.* 2, 5; Storr, opusc. acad., 3, p. 96 ff; Suskind, dans Bengel's Archiv., 1, 1, S. 216 ff.

taux, lui sert aussi à rattacher au départ des mages l'avertissement de s'enfuir (*les mages s'en étant retournés, voilà qu'un ange* etc., ἀναχωρησάντων αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13). Donc, si on a cru devoir, en raison de cette construction, faire plus haut se suivre sans intervalle les circonstances qu'elle unit, la même construction doit empêcher ici d'intercaler un troisième fait entre la visite et la fuite. Quant à la chose en elle-même, on ne trouvera pas vraisemblable que, dans un moment où Dieu fait savoir à Joseph qu'il n'est plus à Bethléem en sûreté contre le mauvais vouloir d'Hérode, il ait été permis à ce même Joseph de venir à Jérusalem, c'est-à-dire de se jeter dans la gueule du lion. Dans tous les cas, les précautions les plus sévères auraient dû être recommandées à toutes les personnes intéressées, afin d'empêcher que la présence de l'enfant messianique à Jérusalem ne fût divulguée; or, on ne trouve, dans le récit de Luc, aucune trace de cet incognito inquiet; loin de là, non seulement Siméon appelle, dans le temple, l'attention sur Jésus sans en être empêché soit par l'esprit divin, soit par les parents, mais encore Anne croit rendre service à la bonne cause en répandant, autant que possible, la nouvelle du Messie nouveau-né (Luc, 2, 28 seq. 38). Elle ne la répandait, il est vrai, que parmi des gens animés des mêmes sentiments (*elle en parlait à tous ceux qui attendaient la délivrance à Jérusalem*, ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ), mais cela ne pouvait empêcher que le bruit n'en arrivât jusqu'au parti d'Hérode; car, plus l'ardeur *de ces gens qui attendaient la délivrance* fut excitée par une pareille nouvelle, plus l'attention du gouvernement dut s'éveiller, et plus Jésus fut exposé à tomber entre les mains d'Hérode, qui le cherchait.

En tout cas, celui qui place la présentation dans le temple après la visite des mages devrait aussi se décider à reculer cette présentation jusqu'après le retour d'Egypte;

mais cette supposition heurte aussi le texte des récits; il faudrait, en effet, alors, placer, entre la naissance de Jésus et sa présentation dans le temple, les événements suivants: l'arrivée des mages, la fuite en Egypte, le massacre des innocents à Bethléem, la mort d'Hérode, le retour d'Egypte; mais évidemment cela est beaucoup trop pour un intervalle de quarante jours. On serait donc réduit à admettre que la présentation de l'enfant et la première visite de l'accouchée au temple, auraient été reculées au-delà du temps légal; mais cela est contraire au texte de Luc, car, lorsqu'il dit: *Les jours de leur purification ayant été accomplis selon la loi de Moïse*, ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως, V. 22, il déclare positivement que la visite au temple fut faite dans le temps légal. Mais, peu importe que ce soit plus tôt ou plus tard; d'après Matthieu, les parents de Jésus pouvaient, aussi peu après leur retour d'Egypte qu'immédiatement avant leur départ pour ce pays, songer à se rendre à Jérusalem. En effet, si Joseph, quittant l'Egypte, est averti de ne pas aller, de peur d'Archélaüs, dans la Judée, qui était gouvernée par ce prince, il lui était encore moins possible de se retirer à Jérusalem même, où Archélaüs faisait sa résidence.

Ainsi, aucune de ces deux façons ne permet de mettre la présentation dans le temple après la visite des mages, et il ne reste plus que l'autre alternative, à savoir: de placer, avec la majorité des interprètes (1), cette présentation, racontée par Luc, avant la visite des mages, et la fuite, racontée par Matthieu; cette explication est aussi la plus naturelle, en ceci du moins qu'un plus long intervalle de temps est, dans Matthieu, indiqué, d'une façon médiate, entre la naissance de Jésus et l'arrivée des mages. En effet, Hérode fait égorger à Bethléem les enfants, depuis l'âge de deux ans et au-des-

(1) Parmi les modernes, par exemple, Hess, Geschichte Jesu, 1, S, 51 ff., Paulus, Olshausen, sur ce passage.

sous ; bien que, pour être sûr de son fait, il ait depassé la date fixée par les mages, cependant cela suppose que l'étoile était visible pour eux depuis plus d'un an ; or, le narrateur semble se représenter l'apparition de l'étoile comme contemporaine de la naissance de Jésus ; il faudrait donc se figurer ainsi l'ordre des événements racontés par les évangélistes : les parents de Jésus se rendirent d'abord de Bethléem, lieu de la naissance de l'enfant, à Jérusalem, pour y faire les offrandes légales, puis ils vinrent de nouveau à Bethléem, où, d'après Matthieu 2, 1 et 5, les mages les trouvèrent ; de là ils s'enfuirent en Égypte, et, étant revenus de ce pays, ils se fixèrent à Nazaret. Dans cet arrangement, la première question qui se présente, c'est de savoir ce que les parents de Jésus, après la présentation dans le temple, pouvaient avoir encore à faire à Bethléem, où ils n'avaient pas leur domicile, et où, dans l'intervalle de quarante jours, ils avaient dû terminer leurs affaires pour le recensement. Cette question, il faut en renvoyer l'examen plus loin ; en attendant, le motif de nous décider, que nous trouverions dans la chose même, est pleinement remplacé par un motif que fournissent les paroles de l'évangéliste. En effet, Luc dit positivement, V. 39, qu'après l'accomplissement des rites légaux, les parents de Jésus retournèrent à Nazaret, qui était le lieu véritable de leur domicile, et non à Bethléem, où ils n'avaient séjourné qu'en passant (1). Donc, si les mages vinrent après la présentation dans le temple, ils dûrent trouver les parents de Jésus à Nazaret, et non à Bethléem comme le dit Mat-

(1) Süskind, c. l. p. 222 : « Luc, en disant : *lorsqu'ils eurent tout fait selon la loi du Seigneur, ils retournèrent à Nazaret*, καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρὲτ, s'exprime comme celui qui veut dire, c'est-à-dire éveiller chez ses lecteurs l'idée, que les parents de Jésus se rendirent immédiatement, et sans interposition d'un autre voyage, de Jérusalem à Nazaret. » Cela était même un motif pour lequel Süskind et d'autres préféraient intercaler, avant la présentation dans le temple, la visite des mages et la fuite.

D'aprés Michaelis (Remarques à sa traduction, p. 379) le chemin de Jérusalem à Nazaret passe par Bethléem, *or Bethleem est dans une direction opposée !*

thieu. Ajoutons encore que, si réellement la présentation dans le temple, avec tout l'éclat que dûrent faire les discours de Siméon et d'Anne, avait précédé l'arrivée des mages, la naissance de l'enfant messianique n'aurait pu être tellement ignorée à Jérusalem, que la nouvelle qu'en portèrent les mages y eût excité l'étonnement général dont parle Matthieu (2,31) (1).

Donc, si la présentation de Jésus dans le temple ne peut avoir eu lieu ni avant ni après la visite des mages et la fuite en Egypte, et si la fuite en Egypte ne peut pas, non plus, avoir eu lieu avant ou après la présentation dans le temple, il est impossible que l'une et l'autre soient arrivées; tout au plus peut-on admettre que l'une ou l'autre est un fait réel (2).

Pour échapper à ce dilemme dangereux, l'explication surnaturaliste s'est déterminée, dans ces derniers temps, à prendre plus de liberté, et, afin de sauver le reste, elle a sacrifié ce qu'elle ne pouvait plus conserver. Ni Luc n'a rien su de ce que raconte Matthieu sur l'enfance de Jésus, ni l'auteur de l'évangile grec de Matthieu (auteur différent de l'apôtre) n'a eu connaissance des particularités exposées par Luc; Neander se trouve forcé d'en convenir; mais il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il, que les événements contenus dans les deux récits ne soient pas réellement arrivés (3). Par cette tournure, on échappe, il est vrai, aux difficultés qui sont dans le texte des évangélistes, mais on n'échappe pas à celles qui sont dans les choses mêmes. L'auteur du premier évangile raconte la naissance de Jésus, la visite des mages et la fuite comme s'il n'y avait eu, dans l'intervalle, aucun changement de lieu; l'auteur du troisième évangile fait aller les

(1) La même différence dans la fixation chronologique de ces deux événements se trouve aussi entre deux différents textes de l'Apocryphe : *Historia de nativitate Mariæ et de infantiâ servatoris*. Voyez Thilo, p. 385, Not.

(2) Cette incompatibilité des deux récits a été saisie de bonne heure par quelques adversaires du christianisme : Epiphane, *Hæres*. 51, 8, à côté de Celse et de Porphyre, nomme encore un Philosabbatius.

(3) Neander, L. J. Ch., S. 33, Anmerk.

parents de Jésus à Nazaret immédiatement après la présentation dans le temple. Dans ces deux ordres de faits, on ne peut pas arguer de l'un des évangélistes contre l'autre, car il n'est pas permis de soutenir que des faits ne sont pas arrivés parce que des narrateurs éloignés ne les ont pas connus; mais, en prenant ces récits d'un autre point de vue, on trouve qu'il est invraisemblable qu'après la scène dans le temple, la naissance de l'enfant messianique ait été aussi absolument ignorée à Jérusalem que le suppose la conduite d'Hérode lors de l'arrivée des mages; qu'il n'est pas croyable (si l'on renverse l'ordre des événements) que le ciel eût permis à Joseph de se rendre à Jérusalem avec l'enfant qu'Hérode cherchait tout-à-l'heure à faire égorger; qu'il est inconcevable enfin que les parents de Jésus, après la présentation dans le temple, soient retournés à Bethléem (ce dont il sera parlé plus tard). Toutes ces difficultés, qui sont inhérentes à la chose même, et qui ne sont pas moindres que les difficultés inhérentes au texte, subsistent dans cette explication et en démontrent l'insuffisance.

Nous en restons donc au dilemme, posé plus haut. S'il nous fallait opter, nous ne pourrions, en aucun cas, au point où nous sommes arrivés dans notre recherche, nous décider pour le récit de Matthieu contre celui de Luc; et, ayant reconnu le caractère mythique dans le récit de Matthieu, il ne nous resterait plus qu'à nous attacher avec des critiques modernes (1) au récit de Luc et à sacrifier celui de Matthieu. Mais le récit de Luc n'est-il pas de même nature que celui de Matthieu, et, au lieu d'avoir à opter entre les deux, ne faut-il pas refuser à l'un comme à l'autre le caractère historique? c'est ce que va nous montrer l'examen subséquent.

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47; Schneckenburger, l. c.

§ XXXVII.

La présentation de Jésus dans le Temple.

Le récit de la présentation de Jésus dans le temple (Luc, 2, 22-38) semble, au premier coup d'œil, porter une empreinte tout-à-fait historique. Une double loi, l'une prescrivant à la mère un sacrifice de purification, l'autre commandant le rachat du fils premier-né, amène les parents de Jésus, avec l'enfant, à Jérusalem dans le temple. Là ils trouvent un homme pieux, plein de l'attente du Messie et nommé Siméon. Plusieurs interprètes prennent ce Siméon pour le Siméon, fils de Hillel, son successeur à la présidence du sanhédrin, et père de Gamaliel; quelques uns même l'identifient avec le Saméas de Josèphe (1) et attachent de l'importance à sa prétendue descendance de David, parce que cette descendance le fait parent de Jésus et aide à expliquer naturellement la scène suivante; hypothèse que l'expression dont se sert Luc pour le désigner, rend invraisemblable (2), car il n'aurait pas dit d'un personnage aussi connu: *un homme*, ἄνθρωπός τις. Mais, même sans cette hypothèse, il est facile d'expliquer, d'une manière très naturelle, la scène qui se passa entre les parents de Jésus et ce Siméon, et le rôle que la prophétesse Anne y joua. On n'a pas même besoin de supposer avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète* (3) que Siméon connaissait d'avance l'espérance qu'avait Marie d'enfanter le Messie; il faut seulement, avec Paulus et d'autres, se représenter la chose ainsi qu'il suit : animé, comme beaucoup de

(1) Antiq., 14, 9, 4. 15, 1, 1 et 10, 4.

(2) *L'Évangile de Nicodème*, c. 16, le nomme, à la vérité, *le grand maître*, ὁ μέγας διδάσκαλος; et le *Protévangile de Jacques*, c. 24, le fait prêtre ou même grand-prêtre. Voyez les variantes dans Thilo, Cod. Apocr. N. T. 1, p. 271. Comparez 203.

(3) 1 Thl., S. 205 ff. Hoffmann aussi (S. 276 f.) prétend qu'on ne peut expliquer les discours des deux vieillards qu'en supposant qu'ils connaissaient l'histoire de l'enfance.

personnes de ce temps, par l'attente de l'arrivée prochaine du Messie, Siméon acquiert, probablement en songe, la certitude qu'il le verra avant de fermer les yeux. Un jour donc il ne put résister au désir de visiter le temple, et ce jour-là même Marie y présentait son enfant, dont la beauté attira tout d'abord Siméon. Lorsqu'elle lui eut découvert pleinement la descendance davidique de cet enfant, l'attention et l'intérêt de Siméon s'éveillèrent à un tel point que Marie n'hésita pas à lui découvrir les espérances qui reposaient sur ce rejeton de l'ancienne maison royale, et les événements extraordinaires qui les avaient fait naître. Ces espérances, Siméon les embrasse avec confiance, et il exprime, dans un langage inspiré, son attente et ses craintes, qui, il en a la conviction, s'accompliront en cet enfant. Pour Anne, il est encore moins nécessaire d'admettre avec l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète, qu'ayant été une des femmes présentes à la délivrance de Marie, elle avait eu, dès lors, connaissance des espérances qui reposaient sur cet enfant. Elle venait d'entendre le discours de Siméon, et, étant animée des mêmes sentiments que lui, elle accorda son approbation à son langage.

Quelque simple que paraisse cette explication naturelle, elle n'est cependant pas moins forcée dans ce cas que nous ne l'avons trouvée dans d'autres; car, non seulement l'évangéliste ne dit nulle part que les parents de Jésus eussent communiqué quelque chose de leurs espérances extraordinaires à Siméon avant qu'il n'entamât son discours inspiré, mais encore tout son récit tend à montrer que le pieux vieillard, en raison de l'esprit qui le remplissait, reconnut aussitôt l'enfant messianique, et c'est pour cela même que le narrateur insiste sur les relations de Siméon avec l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, pour expliquer comment il put, sans communications antécédentes, reconnaître Jésus comme celui qui lui avait été promis, et prédire en même temps le

cours de sa destinée. Tandis que notre évangile canonique met, dans Siméon lui-même, mais en vertu d'un principe surnaturel, le signe qui fait reconnaître Jésus à ce vieillard, l'*Evangelium infantiæ arabicum* met ce signe dans la personne même de Jésus et dans sa présence (1), et ce livre apocryphe est plus dans l'esprit de la narration originale que l'explication naturelle, attendu qu'au moins il conserve le merveilleux. Mais remarquons qu'outre les raisons générales contre la possibilité des miracles, un miracle a, dans cette circonstance, une difficulté particulière, c'est qu'il n'est pas possible d'y trouver un but digne de l'intervention divine, car on ne voit nulle part que cet événement de l'enfance de Jésus ait été un levier destiné à propager la croyance au Messie dans des cercles plus étendus. Il faudrait donc, et c'est aussi ce qu'entend l'évangéliste, V. 26-29, que le miracle n'eût eu d'autre but que Siméon et Anne, et que c'est comme récompense de leur pieux espoir qu'il leur a été donné de reconnaître l'enfant messianique. Mais de justes idées sur la Providence ne permettent pas de croire qu'elle opère des miracles pour des fins aussi particulières.

On trouvera donc encore là un sujet de douter du caractère historique de la narration, d'autant plus que, d'après ce qui a été dit jusqu'à présent, elle se rattache à des récits purement mythiques. Seulement, il ne faut pas s'arrêter à ce point, et dire que peut-être les véritables paroles de Siméon ont été les suivantes : Puissé-je, aussi vrai que je porte ici cet enfant, voir encore le Messie nouveau-né ! paroles auxquelles la légende, après l'événement, donna la tournure que nous voyons aujourd'hui dans Luc (2). Mais il faut signaler, dans le ca-

(1) Cap. 6 : Viditque illum Simeon senex instar columnæ lucis refulgentem, cum domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret.... et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum, etc. ; dans Thilo, p. 71.

(2) C'est ainsi que s'exprime E. F., dans le mémoire *Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, dans Henke's Magazin, 5 f., Bd., S. 169 f. Une semblable demi-mesure se voit dans Matthæi, Synopse der vier Evang., S. 3, 5 f.

ractère de cette partie de l'histoire évangélique et dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive, la cause pour laquelle de tels récits ont été mis en circulation. Quant au premier point, c'est-à-dire au caractère de cette portion de l'évangile, on ne méconnaîtra pas l'analogie qui existe entre cette scène de la présentation de Jésus dans le temple et la scène de la circoncision de Jean-Baptiste, racontée par le même évangéliste. Deux fois, en effet, par l'inspiration de l'Esprit-Saint, Dieu est remercié de la naissance de ces sauveurs, là par l'organe du père, ici par l'organe d'un autre personnage pieux, et leur vocation future est annoncée prophétiquement. Cette scène a été rattachée une fois à la circoncision, une autre fois à la présentation dans le temple; et ce semble un effet du hasard; mais, du moment que la légende avait ainsi glorifié la présentation de Jésus dans le temple, sa circoncision, et c'est en effet ce que nous avons vu plus haut, ne devait donner lieu à aucune amplification.

Quant au second point, c'est-à-dire à l'intérêt que la légende avait de créer de pareils récits, il est facile de s'en faire une idée. Celui qui, étant homme, s'est si visiblement manifesté comme le Messie, celui-là, pensa-t-on, a dû, dès son enfance, avoir été reconnaissable comme tel pour un œil éclairé par l'Esprit-Saint; celui qui, plus tard, se montra fils de Dieu par des paroles et des actions puissantes, celui-là, certainement, même avant de parler et de se mouvoir librement, a porté le sceau de la divinité. De plus, si des hommes, poussés par l'esprit de Dieu, ont serré de si bonne heure Jésus dans leurs bras avec amour et respect, l'esprit qui l'anima n'était pas, comme on le lui reprochait, un esprit impur; et, si un prophète pieux a prédit, comme suite de sa haute vocation, les combats qu'il aurait à soutenir, et la douleur que son destin causerait à sa mère (1),

(1) Comparez, avec les paroles adressées par Siméon à Marie : Καὶ σοῦ

ce n'était certainement pas le hasard, mais c'était un plan divin qui le conduisait par cet abîme d'abaissement sur le chemin de son élévation.

Cette explication résulte donc, positivement de la chose elle-même, négativement des difficultés que les autres explications présentent; et l'on doit s'étonner que Schleiermacher l'ait combattue, en disant que ce récit est trop naturel pour avoir été inventé (1); observation qui ne l'a pas empêché d'adopter une semblable explication pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste. On doit s'étonner de même que Neander, en raison d'idées exagérées, prétende, contre la même explication, que le mythe aurait orné le récit en question, de détails bien plus magnifiques. Bien loin, dit Neander, de raconter simplement pour la mère de Jésus une purification, et pour Jésus lui-même une rédemption, le mythe aurait intercalé une apparition angélique ou un avertissement céleste par lequel Marie ou les prêtres auraient été détournés d'un acte aussi contradictoire avec la dignité de Jésus (2); comme si le christianisme de saint Paul, et à bien plus forte raison le judéo-christianisme, d'où proviennent ces récits, n'avaient pas retenu l'idée du Christ comme *sujet à la loi*, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4), et comme si Jésus lui-même ne s'était pas soumis au baptême, et, dans Luc, sans refus antécédent de la part de Jean-Baptiste. La seconde remarque de Schleiermacher a plus de poids, à savoir que celui qui aurait inventé l'histoire n'aurait pas posé, à côté de Siméon, Anne, que le récit poétique n'avait pas encore mise en scène, et n'aurait pas décrit, avec exactitude, les particularités de sa personne, tout en négli-

δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ἡ ῥομφαία (V. 35), comparez les paroles du psaume messianique de malheur, ψυχήν μου.
22, V. 21 : ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν

(1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37. Comparez contradictoirement les observations présentées dans le § XVII, et les auteurs cités, p. 134, note 3.

(2) Neander fait ici (S. 24 f.) des amplifications apocryphes, comme plus haut, des ornements poétiques, le caractère du mythe. L'un est aussi erroné que l'autre.

geant le personnage principal. Mais, faire proclamer la dignité de Jésus par la bouche de deux témoins, et, à côté du prophète, placer une prophétesse, ce sont là de ces symétries qu'aiment les légendes. La description détaillée de l'extérieur de la prophétesse peut avoir été prise à une personne réelle qui vivait encore, en réputation de piété, au temps de la formation de notre récit. Quant aux discours, celui de la femme est principalement destiné à propager la nouvelle, de même que celui de Siméon l'est à saluer l'enfant au moment de sa bienvenue dans le temple; or, leurs propres paroles n'ont pu être rapportées, puisque tout se passa derrière la scène. Schleiermacher, qui a précédemment soutenu que l'évangéliste tenait son récit médiatement ou immédiatement de la bouche des bergers, prétend ici qu'il le tient de la bouche d'Anne, qu'il a décrite si exactement; à quoi Neander donne son assentiment, et ce n'est pas le seul brin de paille jeté par Schleiermacher, auquel Neander cherche à s'accrocher dans les difficultés que suscite la critique actuelle.

Ici encore, où le récit de Luc abandonne Jésus pour quelques années, se trouve une phrase finale sur la croissance prospère de l'enfant (V. 40); une phrase semblable est appliquée au point correspondant de la vie de Jean-Baptiste, et toutes deux rappellent une formule analogue dans l'histoire de Samson (Jud., 13, 24, seq.).

§ XXXVIII.

Coup d'œil rétrospectif. — Divergences entre Matthieu et Luc, au sujet de la résidence primitive des parents de Jésus.

Jusqu'à présent, la confiance historique que méritent les récits évangéliques sur la descendance, la naissance et l'enfance de Jésus, a été attaquée à deux titres : d'une part, les récits en eux-mêmes contiennent bien des choses qui répugnent à la conception historique; d'autre part, les nar-

rations parallèles de Matthieu et de Luc s'excluent réciproquement; il est impossible que tous deux aient raison, l'un ou l'autre a nécessairement tort, et par conséquent tous les deux peut-être. Une de ces contradictions se prolonge depuis le commencement de l'histoire de l'enfance jusqu'au chapitre que nous avons atteint. Nous l'avons déjà rencontrée plusieurs fois, sans avoir pu cependant nous y arrêter, car ce n'est qu'à ce moment, où elle a produit tous ses effets, que nous possédons assez de renseignements pour l'apprécier convenablement. Cette contradiction est la divergence de Matthieu et de Luc au sujet de la résidence originaire des parents de Jésus.

Luc, dès l'abord, signale Nazaret comme la demeure des parents de Jésus; c'est là que l'ange cherche Marie (1, 26), c'est là qu'il faut se représenter la *maison* de Marie, οἶκος (1, 56), c'est de là que les parents de Jésus se rendent à Bethléem pour le recensement (2, 4); dès que les circonstances le permettent, ils retournent à Nazaret comme à *leur ville*, πόλις αὐτῶν (V. 39). Ainsi dans Luc, Nazaret est visiblement la demeure propre des parents de Jésus, et ils ne viennent à Bethléem que par une occasion fortuite et pour peu de temps.

Dans Matthieu, il n'est pas dit, dès le commencement, où demeuraient Joseph et Marie. D'après 2, 1, Jésus est né à Bethléem, et comme il n'est aucunement question des événements extraordinaires qui, d'après lui, y avaient conduit ses parents, il semble que Matthieu fixe leur domicile primitif à Bethléem. C'est là qu'ils reçoivent la visite des mages, c'est de là qu'ils s'enfuient en Egypte, et, à leur retour de ce pays, ils veulent encore rentrer dans la Judée; mais un avis extraordinaire leur indique Nazaret en Galilée (2, 22). Cette dernière particularité donne la certitude à ce qui n'était d'abord qu'une conjecture, c'est que Matthieu fixe, non, comme Luc, à Nazaret, mais à Bethléem,

la résidence ordinaire des parents de Jésus, et qu'il se représente le départ pour Nazaret comme déterminé par des circonstances imprévues.

On glisse ordinairement, sans soupçon, sur cette contradiction, la cause en est dans le mode de narrer propre à Matthieu; et, sur ce fondement, un commentateur récent a prétendu que cet évangéliste ne disait rien de différent de Luc touchant le domicile des parents de Jésus, attendu qu'il n'en disait rien du tout, n'ayant pas plus de souci de l'exactitude géographique que de l'exactitude chronologique. S'il a nommé, dit-on, la résidence postérieure des parents de Jésus et son lieu de naissance, c'est parce que des prophéties de l'Ancien Testament s'y rattachaient; la résidence des parents de Jésus, avant sa naissance, n'ayant donné lieu à aucune citation semblable, Matthieu n'en a pas parlé; silence qui, d'après sa manière de narrer, ne prouve pas qu'il ait ignoré ce domicile, ni même qu'il l'ait placé à Bethléem (1). Mais, quand même on accorderait que le silence de Matthieu sur la résidence première des parents de Jésus à Nazaret et sur les circonstances qui amenèrent sa naissance à Bethléem, ne prouve rien; cependant l'émigration postérieure de Bethléem pour Nazaret devrait être énoncée de manière à indiquer ou du moins à laisser la possibilité de croire que Bethléem ne fut qu'un lieu de résidence temporaire, et qu'en retournant à Nazaret, ils retournèrent dans leur domicile véritable. Un pareil indice aurait été donné si Matthieu, après le voyage en Egypte, voulant expliquer le départ de Joseph pour Nazaret, faisait ainsi parler la vision que Joseph a en songe: Retournez maintenant dans la terre d'Israël, et même à Nazaret, votre résidence primitive, car vous n'avez plus rien à faire à Bethléem, attendu qu'est accomplie la prophétie où il était dit que l'enfant messianique

(1) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 142 f.

naîtrait dans cette ville. Mais, puisque Matthieu, dit-on, ne tient pas aux localités, nous serons juste et nous ne lui demanderons pas un indice positif; nous ne lui demanderons qu'une chose négative, c'est qu'il ne rende pas absolument impossible d'admettre que Nazaret ait été la résidence ordinaire des parents de Jésus. Cette exigence serait satisfaite si le départ d'Egypte pour Nazaret n'était expressément motivé et s'il était seulement dit que les parents de Jésus retournèrent dans la terre d'Israël d'après un avis venu d'en haut, et se rendirent à Nazaret. A la vérité, on aurait droit d'être surpris de trouver nommée tout d'un coup, et sans avertissement préalable, la ville de Nazaret au lieu de la ville de Bethléem, dont il avait été jusqu'alors question. C'est aussi ce que notre narrateur a senti, et, justement pour cela, il a donné, en détail, la raison du départ pour Nazaret (2, 22 seq.). Or, cette raison, il ne la donne pas comme il devrait le faire, s'il reconnaissait, avec Luc, Nazaret pour le domicile des parents de Jésus; mais il la donne d'une manière opposée, qui prouve invinciblement qu'il leur supposait un domicile autre que celui qui est indiqué par Luc; car, s'il ne fait pas aller en Judée Joseph revenant d'Egypte, il n'exprime pas d'autre motif que la crainte d'Archélaüs; bien plus il attribue à Joseph une inclination à se rendre en Judée, inclination qui est incompréhensible si Joseph n'a été appelé à Bethléem que par le recensement, et qu'on ne peut expliquer qu'en le supposant précédemment domicilié dans cette ville. Enfin, Matthieu, n'indiquant comme motif de l'établissement à Nazaret que la crainte d'Archélaüs (et la perspective de l'accomplissement d'une prophétie), ne peut supposer une résidence originaire à Nazaret, car cette résidence originaire aurait été un motif décisif pour que Joseph y retournât, et il n'en aurait pas fallu d'autre pour l'y déterminer.

Ainsi la difficulté d'une conciliation de Matthieu et de

Luc gît en ceci, que l'on ne peut comprendre comment les parents de Jésus, revenant d'Égypte, purent songer à aller de nouveau à Bethléem, si Bethléem n'était pas le lieu de leur résidence primitive. En conséquence, les efforts des commentateurs se sont surtout appliqués à imaginer des motifs qui aient pu produire, en Joseph et Marie, le désir de retourner dans cette ville. On rencontre, de très bonne heure, des tentatives de ce genre. Justin, martyr, se rattachant à Luc qui, tout en signalant positivement Nazaret comme le domicile des parents de Jésus, ne suppose pas cependant que la ville de Bethléem soit complétement étrangère à Joseph et en fait le lieu d'origine de sa tribu, Justin, disons-nous, paraît indiquer Nazaret comme la résidence, et Bethléem comme le lieu de la naissance de Joseph (1); et Credner croit trouver, dans ce passage de Justin, la source et la conciliation des divergences de nos deux évangélistes (2). Mais d'abord ils ne sont nullement conciliés par là; car, si Nazaret reste toujours le lieu où Joseph avait sa maison, on ne voit aucun motif qui ait pu lui suggérer tout d'un coup, lors de son retour d'Égypte, l'idée d'échanger le lieu qui avait été jusqu'à ce moment sa résidence, pour le lieu de sa naissance, d'autant plus que, d'après Justin même, son premier voyage à Bethléem n'avait pas eu pour but un établissement dans cette ville et avait été uniquement déterminé par le recensement; or ce motif manquait absolument lors du retour d'Égypte. Ainsi l'explication de Justin favorise Luc davantage et ne suffit pas pour concilier Matthieu avec lui. Encore moins peut-on croire que le dire de Justin ait été la source des récits de

(1) Dial. c. Tryph., 78 : Joseph vint de Nazaret, *où il demeurait*, à Bethléem, *d'où il était*, pour se faire recenser, ἀνεληλύθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλέεμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Cependant on pourrait entendre les mots *d'où il était*, ὅθεν ἦν, comme désignant seulement le lieu de sa tribu, surtout si l'on réfléchit à l'additinn de Justin : Car sa race était de la tribu de Judas, qui habite cette terre, ἀπὸ γὰρ, τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

(2) Beitræge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217. Comparez Hoffmann, S. 238, f., 277 ff.

nos deux évangélistes; car on ne comprend pas comment le récit de Matthieu, où il n'est question ni de Nazaret comme résidence ni du recensement comme motif du voyage à Bethléem, pourrait provenir du passage de Justin, où ces deux faits sont articulés. D'ailleurs, là où, d'une part, on trouve deux récits divergents, et, d'autre part, un moyen terme insuffisant, il est certain que le moyen terme n'est pas la chose primitive, et que les deux récits divergents ne sont pas la chose dérivée; c'est la proposition inverse qui est la véritable; et déjà, à l'occasion des généalogies, nous avons appris à connaître la valeur que Justin ou ses autorités ont pour des conciliations de cette espèce.

Un essai plus sérieux de conciliation a été fait dans le livre apocryphe intitulé *Evangelium de nativitate Mariæ*. D'après cet apocryphe, la maison paternelle de Marie était à Nazaret; et, bien qu'elle eût été élevée dans le temple à Jérusalem et qu'elle y eût été fiancée avec Joseph, néanmoins elle retourna, après les fiançailles, auprès de ses parents, en Galilée. Joseph, au contraire, non seulement était natif de Bethléem, comme Justin paraît vouloir le dire, mais encore il y avait sa maison et il y mena Marie (1). Mais cette conciliation est maintenant trop favorable à Matthieu aux dépens de Luc; le recensement, avec ce qui y appartient, est abandonné et devait être abandonné; car, si Joseph est chez lui à Bethléem, et s'il ne va à Nazaret que pour chercher sa fiancée, ce n'est pas le recensement qui l'aurait appelé dans la première de ces deux villes, et il y serait revenu de lui-même après quelques jours d'absence; surtout, s'il avait à Bethléem son ménage, il n'avait pas besoin, à son arrivée dans cette ville, de chercher une *hôtellerie*, κατάλυμα, où même il ne trouva pas de place, et il aurait conduit Marie sous son propre toit. Aussi des commentateurs modernes, qui veulent profiter de l'issue offerte par l'apocryphe, mais

(1) C. 1, 8, 10.

qui ne veulent pas abandonner le recensement de Luc, admettent-ils que précédemment Joseph avait habité et travaillé à Bethléem, mais qu'il n'y avait pas possédé une maison proprement dite, et que, lorsque le recensement l'y rappela à l'improviste, il ne s'en était pas encore procuré une (1). Or, ce n'est ni comme domiciliés ni même comme étrangers qui veulent s'établir, que Luc représente les parents de Jésus à Bethléem, mais c'est comme des gens qui ont l'intention de partir après avoir fait le séjour le plus court possible. Si, dans cette donnée, les parents de Jésus paraissent très pauvres, Olshausen, afin de concilier la divergence dont il s'agit ici, aime mieux les enrichir, et il dit qu'ils avaient des possessions aussi bien à Bethléem qu'à Nazaret; qu'ils auraient pu s'établir dans l'une comme dans l'autre de ces deux villes; mais que des circonstances inconnues les faisaient, après le retour d'Égypte, incliner vers Bethléem jusqu'au moment où un avertissement céleste tourna leurs pas d'un autre côté. Ce motif, que Olshausen laisse indécis, et qui faisait désirer aux parents de Jésus de s'établir à Bethléem, est précisé par d'autres commentateurs, Heydenreich, par exemple (2), qui disent qu'il leur parut convenable de faire élever dans la ville de David le fils de David, qui leur était accordé.

Ainsi il faudrait que les théologiens portassent la complaisance dans la bonne foi de Neander jusqu'à avouer avec lui que Luc ne connaît ni ce dessein des parents de Jésus de se fixer à Bethléem, ni les causes qui les déterminèrent à y renoncer, et que Matthieu seul est instruit de cette particularité. Mais quelles sont donc les causes de ce prétendu changement de dessein que Matthieu sait indiquer? la visite des mages, le massacre des innocents, les visions en songe lors de la fuite, tous récits qui, cela est démontré, sont dépourvus

(1) C'est ainsi que s'exprime Paulus, exeg. Handbuch, 1, a, S. 178.

(2) Ueber die Unzulæssigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

d'un caractère historique, et qui, par conséquent, ne peuvent servir à motiver un changement de domicile de la part des parents de Jésus. D'un autre côté, Neander confesse que le rédacteur du premier évangile a pu ne rien savoir du motif particulier qui amena, suivant Luc, le voyage à Bethléem, et, par cette raison, prendre cette dernière ville pour le domicile originaire des parents de Jésus; et il ajoute qu'au fond, les deux récits peuvent être dans un accord réel, bien que les deux écrivains n'aient eu aucune conscience de cet accord (1). Mais nous demanderons comme plus haut : sur quoi Luc fonde-t-il le voyage à Bethléem? sur le recensement, lequel, d'après nos recherches précédentes, est un appui aussi fragile pour le récit de Luc que le massacre des innocents avec ses suites l'est pour celui de Matthieu. Donc, il ne s'agit pas, non plus, ici de sauver les deux faits racontés, en accordant que l'un des narrateurs a ignoré ce que l'autre rapportait ; car non seulement chacun d'eux a contre soi l'ignorance de l'autre, mais encore l'invraisemblance de son propre récit.

Mais il faut encore distinguer plus exactement les faces isolées et les éléments des deux narrations. D'après ce qui a été observé plus haut, le changement de domicile des parents de Jésus dont parle Matthieu, tient aux récits non historiques sur le massacre des enfants à Bethléem et sur la fuite en Égypte, de telle sorte que, sans cela, il n'y a plus aucun motif de changer de résidence; en conséquence, nous passerons, pour ceci, du côté de Luc, qui fait résider les parents de Jésus dans le même lieu, après comme avant la naissance de l'enfant ; mais, d'un autre côté, l'assertion de Luc, qui dit que Jésus naquit en un lieu autre que celui où résidaient ses parents, tient à une donnée aussi peu historique, c'est-à-dire au recensement, donnée sans laquelle il ne reste plus aux parents de Jésus aucun motif d'entreprendre un aussi long

(1) L. J. Ch., S. 33.

voyage à l'approche des couches de Marie. Nous inclinerons donc, en ceci, du côté de Matthieu, car il place la naissance de Jésus, non dans un lieu étranger, mais dans le domicile même de ses parents. Cependant, jusqu'à présent, nous n'avons obtenu qu'une conclusion négative, c'est que les assertions des évangélistes sont sans garantie lorsqu'ils prétendent que les parents de Jésus ont habité d'abord un lieu différent de celui où ils demeurèrent plus tard, et que Jésus est né ailleurs que dans le domicile habituel de ses parents. Cherchons maintenant une conclusion positive, et examinons quel a été réellement le lieu de sa naissance.

A cet égard, nous sommes tirés dans des directions opposées. En effet, le lieu de la naissance de Jésus, lieu où, d'après le résultat de notre examen, nous n'avons aucune raison de supposer même que ses parents habitassent, est, dans les deux évangiles, Bethléem; et, d'autre part, le lieu de sa résidence postérieure, qu'une assertion sans garantie nous empêche seule, d'après les mêmes résultats, de considérer comme son domicile primitif, et par conséquent comme son lieu de naissance, est, dans les deux évangiles, également Nazaret. La contradiction est insoluble si les deux directions nous attirent avec autant de force l'une que l'autre, mais elle se résout dès qu'une des cordes casse et nous laisse suivre, sans obstacle, l'autre direction. Considérons d'abord la valeur de l'assertion qui place la résidence postérieure des parents de Jésus dans la ville galiléenne de Nazaret. Elle ne s'appuie pas seulement sur les passages du second chapitre de Matthieu et de Luc où il est dit que les parents de Jésus résidèrent à Nazaret après sa naissance, mais elle s'appuie sur une série non interrompue de données prises dans les évangiles et dans la plus ancienne histoire ecclésiastique. Le Galiléen, le Nazaréen était le nom perpétuel de Jésus. Philippe le présente comme Jésus de Nazaret à Nathanael, qui répondit à cette présentation en

demandant : Quoi de bon peut produire Nazaret (Joh. 1, 46 seq.)? Nazaret est désigné, non seulement comme le lieu *où il était élevé*, οὗ ἦν τεθραμμένος (Luc, 4, 16), mais encore comme sa *patrie*, πατρὶς (Matth., 13, 34. Marc, 6, 1). Il est distingué dans le monde par le surnom de Jésus le Nazaréen (Luc, 18, 37), et il est invoqué sous ce nom par les démons (Marc, 1, 24). Même sur la croix, l'inscription le désigne comme Nazaréen (Joh. 19, 19), et, après sa résurrection, les apôtres annoncent partout Jésus de Nazaret (A. Ap., 2, 22) et ils font des miracles en son nom de Nazaréen (A. Ap., 3, 6). Ses partisans, encore long-temps après lui, furent appelés Nazaréens, et ce ne fut que plus tard que ce nom passa à une secte hérétique (1). Cette dénomination suppose, sinon que Jésus était natif de Nazaret, du moins qu'il y avait fait un séjour assez prolongé, séjour qui ne peut comprendre que la première période de sa vie, passée au sein de sa famille, puisque Jésus, d'après des renseignements dignes de foi (Luc, 4, 16 seq. et les passages parallèles), n'a, pendant sa vie publique, séjourné que temporairement à Nazaret ; donc, sa famille, et en particulier son père et sa mère, doivent avoir habité Nazaret pendant son enfance ; et, s'il est prouvé qu'ils y ont habité une fois, il faut admettre qu'ils y ont habité toujours, car nous n'avons aucun motif historique d'admettre qu'ils aient changé de domicile, de sorte qu'une des deux assertions contradictoires a toute la solidité que l'on peut attendre de faits d'une antiquité si reculée et si obscure.

Cependant l'autre proposition, à savoir que Jésus est né à Bethléem, ne repose pas seulement sur le premier chapitre de l'évangile, mais elle repose aussi sur une attente qu'autorise le passage d'une prophétie d'après laquelle le Messie naîtra à Bethléem (comparez le passage avec Matth., 2, 5 et suiv. Joh., 7, 42); mais cela même est un appui dange-

(1) Tertull. adv. Marcion. 4, 8. Epiph. hæres. 29, 1.

reux dont se passerait volontiers celui qui veut conserver, comme un fait historique, la naissance de Jésus à Bethléem. Car, lorsque la relation de l'accomplissement d'un événement est précédée d'une longue attente de ce même événement, on est naturellement porté à soupçonner que le récit où l'on dit que la chose attendue est arrivée doit sa naissance à la croyance où l'on était que cette chose même arriverait. A plus forte raison, le soupçon serait-il justifié si cette attente était mal fondée; or, c'est ici le cas, car l'événement devrait avoir confirmé une fausse explication d'une prophétie. Ainsi ce fondement prophétique sur lequel on établit que Jésus est né à Bethléem, ôte toute sa force au fondement historique qui pourrait se trouver dans le chapitre deuxième de Matthieu et de Luc, car le renseignement donné par les deux évangélistes, reposant sur l'explication de la prophétie, tombe avec elle. A part les deux motifs indiqués, on en cherche vainement un autre qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem; nulle part ailleurs il n'est question, dans le Nouveau Testament, de la naissance de Jésus dans cette ville; nulle part on ne trouve trace d'un rapport quelconque de Jésus avec ce lieu prétendu de sa naissance, et il ne fait pas même à Bethléem l'honneur de la visiter, honneur qu'il ne refuse pas à l'indigne Nazaret; nulle part il n'invoque le fait de sa naissance dans cette ville comme preuve concomitante de son caractère messianique; et cependant il y est sollicité de la manière la plus précise, car plusieurs prennent ombrage de son origine galiléenne et objectent que le Messie doit venir de Bethléem, la ville de David (Joh., 7, 42) (1). A la vérité, Jean ne dit pas ici que ces objections aient été exprimées en présence de Jésus (2); mais, puisque, immédiatement avant (V. 39), rap-

(1) Comparez K. Ch. L. in Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 123 f.; Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 230.

(2) C'est sur quoi s'appuie, par exemple, Heydenreich, über die Unzulæssigkeit u. s. f. S. 99.

portant un discours de Jésus, il y a joint la réflexion qu'alors l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'avait pas encore été donné, il aurait été à propos d'ajouter ici aussi par forme d'explication que le peuple ne connaissait pas encore la naissance de Jésus à Bethléem. On trouvera une pareille observation trop insignifiante pour un apôtre tel que Jean; cependant une chose est certaine, il a eu *plusieurs fois* à parler de l'opinion où l'on était que Jésus était natif de Nazaret, et de la répulsion qu'excitait cette opinion; il aurait donc dû, s'il avait su que Jésus était né ailleurs, ajouter une remarque corrective; sans cela, par une fausse apparence, il faisait croire à ses lecteurs qu'il croyait aussi Jésus natif de Nazaret. Or, ce n'est pas seulement dans le passage cité plus haut qu'il est question de la répulsion excitée par l'origine nazaréenne de Jésus; ailleurs (1, 46 seq.) on voit Nathanael se récrier là-dessus, sans que l'opinion qu'il se forme soit rectifiée médiatement ou immédiatement; car, dans la suite, il n'apprend pas que cet homme de bien n'est réellement point de Nazaret, au contraire on lui fait savoir que de Nazaret aussi quelque chose de bon peut provenir. Être né à Bethléem était une circonstance importante pour confirmer la croyance à son caractère messianique; donc, s'il était né dans cette ville, même d'une manière accidentelle, on ne comprendrait pas comment les siens pouvaient l'appeler constamment Nazaréen, sans opposer le titre honorable de Bethléémite au surnom de Galiléen, que ses adversaires prononçaient avec un accent d'hostilité. Ainsi on est dépourvu de tout témoignage historique valable qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem. Des faits historiques positifs sont même contraires à cette opinion; il est certain, en effet, que les parents de Jésus ont habité Nazaret après sa naissance, et sans doute aussi auparavant, puisque nous n'avons aucun renseignement qui nous autorise à croire le contraire; il est certain encore, en l'absence

de toute indication contradictoire digne de foi, que Jésus n'est pas né dans un lieu différent du domicile de ses parents; double certitude qui n'est pas conciliable avec le dire qui place sa naissance à Bethléem. Ce sera donc sans effort que nous renoncerons à cette dernière ville, et nous admettrons que, très vraisemblablement, il est né à Nazaret, puisque nous n'avons aucune trace sûre qui nous conduise ailleurs.

Sur ce point les deux évangélistes seraient, dans le rapport suivant : chacun d'eux, dans les circonstances accessoires, a raison et tort à moitié; Luc a raison de soutenir que le domicile antérieur des parents de Jésus est le même que leur domicile postérieur, et là Matthieu a tort; Matthieu est dans le vrai lorsqu'il dit que le lieu de naissance de Jésus est le même que le lieu de résidence de ses parents, et là l'erreur est du côté de Luc. Quant au fond, Luc a pleinement raison en faisant demeurer à Nazaret les parents de Jésus, avant comme après la naissance de leur fils; et Matthieu, qui dit qu'ils s'y établirent après la naissance de Jésus, n'énonce qu'un fait à moitié vrai; mais en soutenant que Jésus est né à Bethléem, tous deux ont décidément tort. Or, d'où vient tout ce qu'il y a de faux dans l'un et l'autre? de l'opinion juive à laquelle ils cédèrent, que le Messie devait naître à Bethléem. D'où vient tout ce qu'ils ont de vrai? du fait qu'ils trouvèrent établi, que Jésus avait toujours passé pour Nazaréen. D'où vient enfin l'inégale proportion de vrai et de faux qui se voit dans tous les deux, et la prédominance que le faux a dans le récit de Matthieu? de la différente manière dont l'un et l'autre ont rattaché leurs récits aux prémisses établies plus haut. Deux points étaient à concilier : un fait historique, à savoir que Jésus était connu comme Nazaréen, et une exigence prophétique d'après laquelle, comme Messie, il devait être né à Bethléem. Matthieu, ou plutôt la légende qu'il suivit, en raison de la tendance prédominante que l'on remarque dans cet évangile

à appliquer les prophéties, présenta la conciliation de manière que la prophétie qui indiquait Bethléem l'emporta, que cette ville fut considérée comme le séjour primitif des parents de Jésus, et Nazaret comme un asile où ils ne furent conduits que par la marche ultérieure des choses. Au contraire, Luc, plus fidèle à recueillir les faits historiques, adoptant une modification de la légende ou modifiant lui-même la légende, mit l'importance prépondérante du côté de Nazaret que lui donnait l'histoire, il en fit le domicile primitif des parents de Jésus, et leur séjour à Bethléem ne fut considéré que comme une résidence temporaire occasionnée par une circonstance fortuite.

Les choses étant ainsi, personne ne voudra ni laisser indécise avec Schleiermacher (1) la question de savoir dans quel rapport les récits sont avec le fait réel, ni, avec Sieffert (2), se décider exclusivement pour Luc (3).

(1) Ueber den Lukas, S. 49. Une semblable hésitation se voit dans Theile, zur Biographie Jesu, S. 15.

(2) Ueber den Ursprung, u. s. w., S. 68 f. u. S. 138.

(3) Comparez Ammon, Fortbildung, 1, S. 194 ff.; De Wette, exeget. Handb. 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. C'est un fait que différents narrateurs essaient différentes explications d'une même donnée, et qu'ensuite les explications sont souvent réunies dans un seul et même livre. On en peut rapporter une foule d'exemples pris dans l'Ancien Testament. Ainsi la Genèse donne trois dérivations du nom d'Isaac, comme il a été remarqué plus haut p. 178; deux du nom de Jacob (25, 26. 27, 16); deux des noms d'Edom (25, 25. 25. 30) et de Bersaba (21, 31. 26, 33.) Comparez De Wette, Kritik der mos. Gesch. S. 110, 118 ff., et mes *écrits polémiques*, 1, 1., S. 83 ff.

CINQUIÈME CHAPITRE.

PREMIÈRE VISITE DU TEMPLE ET ÉDUCATION DE JÉSUS.

§ XXXIX.

Jésus, âgé de douze ans, dans le Temple.

L'évangile de Matthieu garde le silence sur tout l'intervalle écoulé depuis le retour d'Egypte des parents de Jésus, jusqu'à son baptême par Jean-Baptiste; et Luc lui-même ne rapporte qu'une seule aventure dans le long espace compris entre sa première enfance et son âge viril : c'est la manière dont, à douze ans, il se comporta dans le Temple de Jérusalem (2, 41-52). Ce récit des commencements de la jeunesse de Jésus se distingue, d'après la juste remarque de Hesse (1), des récits relatifs à son enfance qui ont été examinés jusqu'ici; et il s'en distingue en ceci : c'est que Jésus n'y joue plus un rôle simplement passif, mais qu'il y donne une preuve de sa haute destination. Et de tout temps on a attaché un prix particulier à cette preuve. qui nous montre le moment où Jésus prit conscience de tout ce qu'il était (2).

A l'âge de douze ans où, d'après la coutume juive, l'enfant prenait part lui-même aux rites sacrés, Jésus, conformément à ce récit, fut amené à Jérusalem par ses parents, qui, ce semble, le conduisirent alors pour la première fois à la fête de Pâques. Le temps de la fête s'étant écoulé, les parents se mirent en route pour retourner chez eux. D'abord ils ne s'inquiétèrent pas de ne point voir leur fils avec eux,

(1) Geschichte Jesu, 1, S. 110.

(2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 145 f.

pensant qu'il était quelque part ailleurs dans la compagnie des voyageurs ; ce ne fut qu'après avoir fait une journée de marche, et l'avoir vainement cherché auprès de leurs parents et connaissances, qu'ils retournèrent à Jérusalem pour avoir de ses nouvelles. Cette conduite des parents de Jésus peut surprendre; on croit devoir leur supposer une surveillance attentive sur l'enfant céleste qui leur avait été confié, et l'on ne comprend pas qu'ils l'aient perdu si long-temps de vue. Aussi, leur a-t-on, de différents côtés, reproché de la négligence et l'oubli de leurs devoirs (1). Mais on trouvera naturel et juste que des parents n'aient pas tenu continuellement sous leurs yeux, avec une attention inquiète, un garçon de douze ans, ce qui, dans l'Orient, est autant que chez nous un garçon de quinze, et aussi formé de caractère que Jésus avait déjà dû se montrer (2). Si, au moment du départ, il n'était pas auprès d'eux, il aurait été inutile de le chercher dans le tumulte de la capitale encombrée d'une multitude d'étrangers, et de laisser partir, pendant ce temps, leurs compatriotes. Le meilleur parti était celui que prirent les parents de Jésus : c'était de suivre, après avoir attendu quelque temps, la caravane galiléenne, au milieu de laquelle ils avaient toute raison de supposer leur fils, puisqu'ils y avaient *des parents et amis*, συγγενεῖς καὶ γνωστούς (3).

Revenus à Jérusalem, ils trouvent, le troisième jour, leur fils dans le Temple, sans doute dans une des salles extérieures, et au milieu d'une assemblée de docteurs. Il était occupé à converser avec eux, et il excitait l'admiration générale (V. 45, seq.). D'après quelques indices, il semblerait qu'ici Jésus occupe, vis-à-vis des docteurs, une position supérieure à celle qui pouvait convenir à un enfant de douze ans. Déjà, le mot *assis*, καθεζόμενον (V. 46), a excité des

(1) Olshausen, l. c. S. 146.

(2) Hase, Leben Jesu, § 37; Heydenreich, uber die Unzulæssigkeit u. s. f. 1, S. 103; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 216 f.

(3) Voyez l'explication de Tholuck, l. c. S. 214 ff.

scrupules ; car, d'après ce que les Juifs nous ont appris, ce ne fut qu'après la mort du rabbin Gamaliel, mort arrivée long-temps après, que les élèves des rabbins prirent l'habitude de s'asseoir ; jusque là, ils avaient été astreints à se tenir debout (1) ; mais cette tradition juive est douteuse (2). On a encore trouvé surprenant que Jésus ne fût pas seulement *auditeur*, ἀκούων, mais qu'il prît aussi la parole pour *interroger*, ἐπερωτῶν, et qu'il parût se comporter à l'égard des docteurs comme leur maître. A la vérité, c'est ce rôle que lui attribuent les évangiles apocryphes, d'après lesquels Jésus, dès avant l'âge de douze ans, embarrassait tous les docteurs par ses questions, et découvrit à celui qui lui apprenait l'alphabet, la signification mystique des lettres ; selon ces mêmes apocryphes, dans la visite du Temple, il met en discussion des questions controversées, telles que celle sur le Messie, à la fois fils et seigneur de David (Matthieu, 22, 41, seq.), et aussitôt il résout toutes les difficultés (3). Sans doute, si les mots *interroger* et *répondre*, ἐρωτᾷν, ἀποκρίνεσθαι, devaient s'entendre comme si Jésus jouait, dans cette scène, le rôle de docteur, il nous faudrait, à cause d'une particularité si peu naturelle (4), suspecter le récit évangélique. Mais rien ne nous oblige à comprendre ainsi ces expressions ; car, d'après la coutume juive, l'enseignement rabbinique était de telle sorte que non seulement les maîtres interrogeaient les élèves, mais encore les élèves interrogeaient les maîtres quand ils avaient besoin d'explications sur quelques points (5). Ici donc, nous pouvons admettre, avec d'autant plus de vraisemblance, des questions convenables à un enfant, que notre texte, non sans inten-

(1) Megillah, f. 21, dans Lightfoot, sur ce passage.

(2) Voyez dans Kuinœl, in Luc. p. 353.

(3) *Evangel. Thomæ*, c. 6. seq. ; dans Thilo, p. 288 seq. ; et *Evang. infant. arab.* c. 48 seq., p. 123 seq. dans Thilo.

(4) Olshausen regarde aussi cette particularité comme peu naturelle.

(5) Voyez les preuves (p. ex. Hieros. Taanith 67, 4) dans Wetstein et Lightfoot sur ce passage.

tion, ce semble, fait tomber l'admiration des docteurs, non pas sur les demandes, mais sur les *réponses* de Jésus, ἀποκρίσεις. C'était là, en effet, que Jésus pouvait le mieux se montrer élève intelligent; cependant, Tholuck remarque avec raison, au sujet des demandes mêmes, que ce ne serait pas l'unique exemple où un élève d'un esprit indépendant, qui était âgé de douze ans, mais dont le développement égalait celui d'un enfant de quinze, aurait donné à songer à son maître. Et avec l'étroitesse et la superstition de plusieurs idées rabbiniques, on comprend facilement, ainsi que Hess le fait observer, que le sens droit de l'enfant ait, par de libres questions, mis les docteurs dans un embarras mêlé d'étonnement. Ce qui pourrait paraître plus difficile à admettre, c'est que le jeune Jésus ait été assis *au milieu des maîtres*, ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων; car ce qui convenait à un élève, saint Paul nous l'apprend (A. Ap. 22, 3), c'était de s'instruire *aux pieds* des rabbins, παρὰ τοὺς πόδας; ceux-ci étaient placés sur des siéges, les élèves étaient assis par terre (1), mais ils ne prenaient pas place au milieu des maîtres. A la vérité, on croit pouvoir expliquer l'expression *au milieu*, ἐν μέσῳ, tantôt en disant qu'elle signifie seulement, être assis entre les maîtres, qui étaient placés dans leurs chaires, et *au milieu desquels* Jésus était *assis* par terre avec d'autres élèves (2), tantôt en disant qu'elle signifie *en compagnie des maîtres*, c'est-à-dire dans la synagogue (3). Mais, d'après le sens des mots, *être assis au milieu de gens*, καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, paraît désigner, sinon, comme Schœttgen le croit, *in majorem Jesu gloriam* (4), une place d'honneur, au moins une situation égale à celle qu'occupent les autres (5). Or, que l'on trouve vraisemblable ou non, avec Tholuck, que les docteurs juifs

(1) Lightfoot, *Horæ*, p. 742.
(2) Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 279.
(3) Kuinœl, l. c., p. 353.
(4) *Horæ*, 2, p. 886.
(5) De Wette, exeg. Handb. 1, 2, S. 26.

aient fait asseoir auprès d'eux l'enfant remarquable, on aurait ici, au plus, une expression exagérée, employée par le narrateur, laquelle ne prouverait rien contre la vérité intrinsèque de son récit.

Ici le narrateur place le reproche que la mère de Jésus adressa à son fils retrouvé, en lui demandant pourquoi il n'a pas épargné à ses parents les mortelles inquiétudes de cette recherche; à quoi il répond (et cette réponse est, à vrai dire, le but de toute l'histoire) qu'ils auraient pu savoir qu'il ne fallait le chercher nulle part ailleurs que dans la maison de son père, dans le Temple (V. 48, seq.). Cette désignation de Dieu comme *père*, τοῦ πατρὸς, pourrait être prise d'une manière indéterminée, et signifier que Dieu est le père de tous les hommes, et par conséquent le sien; mais on ne peut l'entendre ainsi, car le mot *de moi*, μου, empêche cette interprétation, puisqu'en ce sens on devrait attendre *de nous*, ἡμῶν, comme dans Matthieu, 6, 9; et ce qui l'empêche surtout, c'est que les parents de Jésus ne comprennent pas ce discours (V. 50); circonstance qui indique positivement que cette expression doit avoir un sens particulier. Or, ce sens ne peut être ici que le mystère de la messianité de Jésus, qui, en qualité de Messie, était *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, dans une acception spéciale. Mais Jésus a-t-il commencé à avoir, dès sa douzième année, la conscience de sa qualité messianique? Cela pourrait paraître douteux de notre point de vue, à nous qui, ayant démontré le caractère purement mythique de la naissance et de l'enfance, avons retranché toutes les causes externes, tant naturelles que surnaturelles, capables d'éveiller cette conscience dans l'enfant Jésus. On dira qu'une vocation particulière, comme, par exemple, celle d'un poëte ou d'un artiste, dépendant uniquement de dispositions internes qui se font sentir de bonne heure, peut se manifester très précocement; mais qu'une vocation qui s'applique aux affaires du monde, et dans laquelle la réa-

lité actuelle joue le rôle essentiel, telle qu'est, par exemple, la vocation de l'homme d'État, du général, du réformateur religieux, et, par conséquent, aussi de Messie, peut difficilement s'être jamais fait sentir de si bonne heure chez l'homme même le plus heureusement né; car elle exige la connaissance des circonstances contemporaines, connaissance qu'une observation prolongée et une expérience mûrie sont seules en état de donner. Cependant il faut ici faire une distinction: autre est la conscience de la vocation, conscience qui en embrasse, dans une claire réflexion, toutes les conditions, et qui ne peut être, en effet, que le fruit d'un âge plus avancé; autre est le simple pressentiment immédiat qui dévoile, par des signes caractéristiques, quelquefois de très bonne heure, le germe essentiel de la vocation future et la force qui un jour le développera. Or, ce que l'enfant Jésus nous fait entendre ici, n'est pas autre chose que ce simple prélude de l'âme; encore loin de tout rapport plus précis avec la religion mosaïque, avec les prophètes, avec la hiérarchie, avec les sectes, avec les païens, etc., le sentiment intime qu'il a Dieu pour père, et qu'il est avec lui dans une communication intérieure d'esprit et de cœur, est le germe le plus naturel d'où, plus tard et avec plus de développement, devait sortir, en Jésus, la conscience de sa position messianique (1).

Il est dit, immédiatement après (V. 50), des parents de Jésus, qu'ils ne comprirent pas cette expression. Dans toute autre manière que la nôtre de concevoir l'histoire des premières années de Jésus, cela doit paraître fort surprenant, car l'ange annonciateur avait appris à Marie (Luc, 1, 32, 35) que son fils serait appelé, au sens propre, *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ; et cette annonciation d'une part, de l'autre l'accueil brillant que l'enfant avait reçu lors de sa première présentation dans le Temple, pouvaient leur indiquer qu'il aurait quelque relation spéciale avec ce lieu sacré. Les parents de

(1) Comparez Neander, L. J. Ch., S. 37 f.

Jésus, ou du moins Marie, de laquelle il est dit, à diverses reprises, qu'elle avait conservé soigneusement dans son cœur les communications surnaturelles relatives à son fils, ne devait pas être embarrassée un seul moment par le langage qu'il tenait alors. Mais aussi, dès la première présentation dans le Temple, l'évangéliste rapporte, V. 33, que les parents de Jésus avaient été surpris du discours de Siméon, par conséquent qu'ils ne l'avaient pas bien compris. Et quand l'évangéliste consigne le témoignage de cette surprise, ce n'est pas à propos du passage du discours de Siméon, où il est dit que leur enfant sera une cause non seulement d'*élévation*, εἰς ἀνάστασιν, mais encore de *chute*, εἰς πτῶσιν, et qu'un *glaive*, ῥομφαία, percera le cœur de sa mère; rien ne leur ayant encore été révélé sur cette partie de la vocation et de la destinée Jésus, il aurait été naturel qu'ils s'en étonnassent; mais c'est à propos des expressions de la joie du vieillard apercevant le Sauveur, qui servira à la glorification d'Israël et à l'illumination des *gentils*, ἔθνη. Siméon ne fait ses dernières révélations qu'après la surprise témoignée par les parents. Et, de nouveau, remarquons que leur surprise ne porte pas, non plus, sur les relations que Siméon annonce entre Jésus et les païens; en effet, elle aurait été mal placée, car les relations du Messie avec les païens se trouvent déjà dans l'Ancien Testament. Il ne reste donc plus, comme cause de leur surprise, que la révélation, faite par Siméon, du caractère messianique de l'enfant; or, cette qualité de Messie leur avait été annoncée depuis longtemps par des anges, et elle avait été reconnue par Marie dans son cantique. Donc, s'il est incompréhensible plus haut que le langage de Siméon les ait étonnés, il ne l'est pas moins ici, dans un passage qui suppose historiques les récits antécédents, que les paroles de Jésus ne leur soient pas intelligibles, et nous devons dire: s'il s'était passé précédemment des événements aussi extraordinaires que ceux qui sont rapportés par Luc lui-même, les parents de Jésus auraient compris les paroles de leur fils; or, ils ne les ont pas comprises, donc ces événements n'ont

pas en lieu. De notre point de vue, on conçoit sans peine que les parents n'aient pas entendu le sens de l'expression employée par leur fils, puisque la réponse qu'il leur fit était la première manifestation précise de sa nature supérieure. Mais on ne doit pas moins se demander si le témoignage de la surprise des parents est un trait véritablement historique, ou s'il n'a été ajouté par le narrateur évangélique que dans l'intérêt de son récit merveilleux ; car c'est le propre de pareils récits d'en laisser les personnages dans une continuelle disposition à l'étonnement, de telle sorte qu'ils expriment leur surprise et déclarent ne pas comprendre non seulement à la première apparition de la merveille, mais encore à la seconde, à la troisième, à la dixième, tandis qu'ils devraient y être familiarisés depuis long-temps ; et naturellement cette impossibilité prolongée de comprendre a pour but de donner d'autant plus de grandeur à la communication divine. Plus loin, nous avons encore à faire une observation semblable ; sans doute on croira facilement que la mère de Jésus ait gravé dans son esprit la scène du Temple, et que, le corps de l'enfant croissant heureusement, la croissance de son esprit n'ait été pas moins prospère ; c'est, en effet, ce que portent deux remarques finales de l'évangéliste, l'une où il est dit que la mère de Jésus renferma dans son cœur toutes ces paroles, V. 51, et l'autre où il est dit que l'enfant continua à croître en âge et en sagesse, V. 52. Malgré l'apparence naturelle de ces remarques, on peut se demander si elles sont, chez l'évangéliste, le fruit de ses renseignements historiques et de ses réflexions, ou plutôt si elles n'ont pas été formées sur le type de la légende héroïque des Hébreux, type auquel ces formules de conclusion et de transition appartenaient comme nous l'avons vu plus haut (1).

(1) Voyez plus haut, p. 139 et p. 298. Comparez encore particulièrement : 1 Sam., 2, 26 (LXX) : Καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων. Luc 2, 52 : Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Comparez encore ce que Josèphe, *Antiq.* 2, 9, 6, dit de la *grâce enfantine* de Moïse, χάρις παιδική.

Ainsi, d'après ce qui précède, le récit de la première apparition de Jésus dans le Temple ne contient aucun trait historiquement invraisemblable; au plus présente-t-il quelques coups de pinceau que le narrateur y a ajoutés de son chef. Il n'est pas non plus, comme quelques uns des récits précédents, dans un rapport d'exclusion réciproque avec une autre narration. Si donc il n'est pas en contradiction avec un renseignement positivement historique dont il sera question plus tard, et dont nous ne pouvons encore nous occuper ici, il ne porte aucun signe qui le frappe d'un caractère non historique, excepté peut-être la circonstance de ne se trouver que dans un seul évangile, et de se trouver dans un chapitre où l'introduction d'éléments non historiques a été facile, et dont les portions considérées jusqu'ici sont en réalité purement mythiques. Mais cela est trop peu précis pour compromettre le caractère de notre récit. Exempt d'indices négatifs qui y trahissent un caractère non historique, il ne peut être ébranlé, quand même on montrerait positivement un puissant intérêt dogmatique et poétique qui aurait été capable d'inspirer l'invention d'une pareille scène.

On sait en effet que, pour de grands hommes qui se sont distingués dans l'âge mûr par leur supériorité, on s'est complu à recueillir les premiers mouvements, les premiers préludes de leur intelligence, et là où l'histoire n'apprenait rien, on a imaginé des détails d'après la vraisemblance (1). On trouve, en particulier, beaucoup de preuves de cette tendance dans l'histoire et dans la légende hébraïques. Ainsi il est dit de Samuel, dans l'Ancien Testament, que dès son enfance il avait eu une révélation divine et le don de la prophétie (1, Sam., 3). Quant à Moïse, sur l'enfance duquel se tait l'Ancien Testament, la tradition postérieure que suivent Josèphe et Philon, savait raconter des témoignages frappants de son développement précoce. Si dans le

(1) Comparez Tholuck, S. 209.

récit évangélique l'enfant Jésus montre une intelligence au-dessus de son âge, Josèphe, d'après la légende, en rapporte autant de Moïse (1). Si Jésus s'écarte du vain tumulte de la ville mise en mouvement par la fête, et s'il trouve, dans le Temple, auprès des docteurs, l'entretien qui lui convient le mieux, de même l'enfant Moïse était attiré, non par les jeux de l'enfance, mais seulement par des occupations sérieuses, et de bonne heure il fallut lui donner des maîtres auxquels il se montra bientôt supérieur, comme Jésus âgé de douze ans (2).

D'après la constitution spéciale des hommes dans l'Orient et d'après la coutume juive, la douzième année formait un point du développement auquel on aimait à rattacher des manifestations particulières du génie qui s'éveille. Dès cet âge en effet, comme chez nous dès l'âge de quatorze ans environ, le jeune garçon était considéré comme sorti de la période de l'enfance (3). En conséquence, la tradition admit, au sujet de Moïse, qu'à l'âge de douze ans il avait quitté la maison paternelle pour devenir un organe indépendant des révélations divines (4). Samuel, pour lequel l'Ancien Testament ne précise pas à quel âge le don de prophétie lui fut communiqué, avait, suivant la tradition postérieure, pro-

(1) Josèphe, *Antiq.* 2, 9, 6 : Il avait une intelligence au-dessus de son âge, σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.

(2) Philo de vita Mosis, Opp. de Mangey, vol. 2, p. 83 seq : Il ne se complaisait pas comme un autre enfant aux jeux, aux ris et aux bouffonneries; mais, faisant preuve de pudeur et de gravité, il s'appliquait à écouter et à voir ce qui devait être utile à son âme. Des maîtres de différents lieux vinrent auprès de lui; mais en peu de temps il surpassa leurs sciences, devançant l'enseignement par le fait de son heureuse nature, οὐχ οἷα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς... ἀλλ' αἰδῶ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. Διδάσκαλοι δ'εὐθὺς ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν.... ὧν ἐν οὐ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.

(3) Chagiga, dans Wetstein, sur ce passage : a XII anno filius censetur maturus. De même Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1 ; au contraire Bereschith Rabba, 63 (dans Wetstein) indique la treizième année comme année décisive.

(4) Schemuth R. dans Wetstein : Dixit R. Chama : Mosea duodenarius avulsus est a domo patris sui, etc.

phétisé dès sa douzième année (1). La tradition voulut encore que les sages jugements rendus par Salomon et par Daniel (1. Reg. 3, 23 seq.; Suzan., 45 seq.) l'eussent été dès la douzième année de ces personnages (2). Il serait bien possible que dans la première communauté chrétienne on eût fait le raisonnement suivant : Si, dans ces grands hommes de l'Ancien Testament, l'esprit qui les animait a donné des preuves d'activité dès la douzième année, il ne peut pas être demeuré caché plus long-temps dans Jésus; et si, dès cet âge, Samuel, Daniel et Salomon se sont montrés, les deux premiers, prophètes inspirés de Dieu, et le dernier, roi sage, ce qu'ils furent plus tard, Jésus doit également s'être manifesté dès lors dans le rôle de fils de Dieu et d'instructeur de l'humanité, rôle qui lui appartint dans la suite. En effet Luc, cela est visible, n'omet aucune phase des premiers temps de la vie de Jésus sans la parer d'un éclat divin et de signes caractéristique qui annonçaient l'avenir : c'est dans ce style qu'il traite sa naissance; c'est d'une manière au moins significative qu'il nomme la circoncision; mais c'est surtout au sujet de la présentation dans le Temple qu'il se donne carrière; et l'on pourrait dire qu'il a voulu entourer aussi d'ornements convenables la dernière phase de développement que lui présentait encore la jeunesse de Jésus d'après la coutume juive (3).

(1) Josèphe, Antiq. 5, 10, 4 : Samuel, ayant atteint douze ans, prophétisa, Σαμούηλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.

(2) Ignat. Ep. (interpol.) ad Magnes. c. 3 : Mais Salomon... étant sur le trône à l'âge de douze ans, fit ce redoutable et difficile jugement entre les femmes au sujet des enfants... Daniel, le sage, âgé de douze ans, fut saisi de l'esprit divin, et il convainquit ces vieillards sycophantes qui convoitaient la beauté d'une femme et portaient en vain des cheveux blancs, Σολομῶν δὲ... δωδεκαετὴς βασιλεύσας, τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο..... Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε. Ce détail se trouve, à la vérité, dans un récit chrétien; mais, en le comparant avec les données précédentes, on peut croire qu'il a été puisé dans une légende juive plus ancienne.

(3) C'est ainsi que s'exprime Kaiser, bibl. Theol., 1. 234. Gabler laisse subsister plus d'histoire dans n. theol. Journal, 3, 1, S. 39.

D'un autre côté cependant, bien que la légende ou la poésie ait souvent orné la jeunesse des grands hommes de semblables preuves d'un esprit précoce, il n'en est pas moins vrai qu'en certains cas ces preuves ont été réellement données; car naturellement un homme de génie se développe plus tôt qu'un homme ordinaire. Les exemples pris dans l'histoire de la jeunesse de nos grands esprits, poëtes, généraux, savants, sont connus (1). Et presque dans le même temps et dans le même lieu, on trouve un exemple de cette précocité, qui est très semblable au récit évangélique, et qui, appartenant à la vie de Josèphe, homme d'un talent assez inférieur (2), sert, à l'égard de Jésus, d'argument *à minori ad majus*. La constitution morale et la position intellectuelle de Jésus ont été telles dans son âge viril, que l'on peut soutenir avec raison qu'elles furent le résultat, non d'une explosion tardive et soudaine, mais d'un développement successif et constant; or, dans le cours d'une pareille vie, notre récit s'encadre si convenablement, que la critique n'a pas le droit d'en contester la valeur historique.

§ XL.

Sur l'existence extérieure de Jésus jusqu'au moment où commence sa vie publique.

Dans quelles conditions extérieures Jésus a-t-il vécu depuis le temps de la scène dont il vient d'être question, jusqu'au moment où son rôle public commença? Là-dessus il se trouve à peine un indice dans nos évangiles canoniques.

Voyons d'abord quelle était sa résidence. Une seule chose,

(1) Plusieurs exemples en sont indiqués par Tholuck, S. 221 f. 227 f.

(2) Vita, 2 : Étant encore enfant, vers l'âge de quatorze ans, j'étais loué de tous à cause de mon amour pour l'étude; les grands-prêtres et les premiers de la ville venaient incessamment pour prendre auprès de moi des connaissances plus exactes de la loi, ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ παντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.

à ce sujet, est dite expressément, c'est qu'il résida à Nazaret au commencement comme à la fin de cette période obscure. D'après Luc, 2, 51, Jésus, âgé de douze ans, y revint avec ses parents, et, d'après Matthieu, 3, 13, Marc, 1, 9, Jésus, âgé de trente ans (comparez Luc, 3, 23), en partit pour aller se faire baptiser par Jean. Nos évangélistes semblent donc supposer que Jésus, dans l'intervalle, s'est tenu en Galilée, et, plus précisément, à Nazaret. Il est bien entendu que cela n'exclut pas des voyages, par exemple, lors des fêtes de Jérusalem.

L'occupation de Jésus, dans les années de son enfance et de sa jeunesse, paraît, d'après une indication de nos évangiles, avoir été déterminée par le métier de son père, qu'ils désignent comme τέκτων (Matthieu, 13, 55). Ce mot grec, employé pour exprimer l'état de Joseph, est ordinairement pris dans la signification de *faber lignarius, charpentier* (1); quelques uns seulement, par des motifs mystiques, y ont trouvé un *serrurier, faber ferrarius,* un *ouvrier en or, aurarius*, et même un *maçon*, *cementarius* (2). Les ouvrages en bois, qu'on rapporte qu'il exécutait, sont de différentes grandeurs suivant les différents auteurs : d'après Justin et l'*Évangile de Thomas* (3), c'étaient des *charrues* et des *jougs*, ἄροτρα καὶ ζυγά, par conséquent, des ouvrages en charronnerie ; d'après l'*Évangile arabe de l'enfance*, c'étaient des portes, des vaisseaux pour la laiterie, des cribles, et des coffres (4), par conséquent des ouvrages, soit de menuisier, soit de layetier. Au contraire, le *Protévangile de Jacques* le suppose travaillant dans les *bâtiments*, οἰκοδομαῖς, et en fait, par conséquent, un charpentier (5). Or,

(1) De là vient le titre d'un apocryphe arabe (d'après la traduction latine dans Thilo, 1, p. 3) : *Historia Josephi, fabri lignarii.*

(2) Voyez Thilo Cod. Apocr. N. T. p. 168 seq. not.

(3) Justin. Dial. c. Tryph. 88 ; il fait exécuter ces ouvrages à Jésus, sans doute sous la direction de Joseph. Dans l'*Évangile de Thomas*, c'est Joseph qui les exécute.

(4) Cap. 38 seq., p. 112 seq. dans Thilo.

(5) C. 9 et 13.

Jésus, d'après une expression de Marc, paraît avoir pris part à cette occupation de son père; car, lorsque les Nazaréens demandent quel est ce Jésus, Marc ne met pas, dans leur bouche, la question suivante, comme Matthieu dans le passage parallèle : *N'est-ce pas le fils du charpentier?* οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; mais il y met celle-ci : *N'est-ce pas le charpentier?* οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (6, 3). A la vérité, Celse soutenant par raillerie que le docteur des chrétiens avait été *charpentier de son métier*, τέκτων ἦν τὴν τέχνην, Origène répondit que sans doute Celse avait oublié *que, dans aucun des évangiles reçus par les églises, Jésus lui-même n'est appelé charpentier*, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται (1). Le passage de Marc, cité plus haut, a, en effet, pour variante, *le fils du charpentier*, ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; et c'est ainsi qu'Origène a dû lire, si toutefois ce passage ne lui a pas complétement échappé. Cette leçon est préférée par quelques critiques modernes (2); mais déjà Bèze a dit avec raison à ce sujet : *Fortasse mutavit aliquis, existimans hanc artem Christi majestati parùm convenire*; tandis que personne n'a pu avoir d'intérêt à faire le changement contraire (3). Et en effet, des Pères de l'Eglise et des apocryphes ont supposé, d'après cette indication, que Jésus avait suivi le métier de son père. Justin met une importance particulière à ce que Jésus ait fabriqué des charrues, des jougs ou des plateaux de balance comme symboles de la vie active et de la justice (4). D'après *l'Évangile arabe de l'enfance*, Jésus va, avec Joseph, dans les lieux où ce dernier avait de l'ou-

(1) C. Celsum, 6, 36.

(2) Fritzsche in Marc., p. 200.

(3) Voyez Wetstein et Paulus *sur ce passage*; Winer, Realwœrterbuch, 1, S. 665, Anm; Neander, L. J. Ch., S. 46 f. Anm.

(4) L. c.: Étant parmi les hommes, il fit, en ouvrages de menuiserie, des charrues et des balances, montrant ainsi des symboles de la justice et de la vie active. ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

vrage, et il l'aide, c'est-à-dire que, lorsque Joseph fait quelque chose de trop long ou de trop court, Jésus, par un attouchement ou en étendant seulement la main, donne à l'objet sa juste longueur, coopération indirecte qui était utile au père nourricier de Jésus; car, suivant la remarque naïve de l'apocryphe, *il n'était pas fort habile ouvrier, nec admodùm peritus erat artis fabrilis* (1), comme si, pour lui aussi, ce métier eût été trop vulgaire.

Indépendamment de ces descriptions apocryphes, beaucoup de raisons portent à croire que telle fut en effet l'occupation de la jeunesse de Jésus. Cela concorde aussi avec la coutume juive, qui voulait qu'un homme destiné à une carrière scientifique ou, en général, à une occupation intellectuelle, apprît, en même temps, un métier. C'est ainsi que saint Paul, l'élève des rabbins, était simultanément un *fabricant de tentes*, σκηνοποιὸς τὴν τέχνην (A. Ap., 18, 3). Au point où nous ont conduit nos recherches, nous n'avons aucune connaissance historique des espérances et des projets extraordinaires que les parents de Jésus auraient pu avoir au sujet de leur fils. Rien donc n'est plus naturel que d'admettre que Jésus fut employé, de bonne heure, au métier de son père. En outre, les chrétiens avaient plutôt intérêt à repousser qu'à inventer cette opinion sur la première occupation de leur Messie, car elle leur attira plus d'une fois les railleries de leurs adversaires. C'est ainsi que Celse, comme nous l'avons vu plus haut, ne put s'abstenir de faire une observation à ce sujet. Aussi, Origène prétend-il que nulle part le Nouveau Testament n'a qualifié Jésus de *charpentier*, τέκτων, et l'on sait quelle fut la question moqueuse de Libanius au sujet du fils du charpentier, question à laquelle l'événement seul paraît avoir donné une réponse si accablante (2). A la vérité, une objection est possible, c'est que, pour admettre que Jésus *fit œuvres de charpen-*

(1) Cap. 38.

(2) Theodoret. H. E. 3, 23.

tier, τεκτονικὰ ἔργα, on semble n'avoir qu'une simple conclusion du métier du père au métier du fils, lequel avait fort bien pu apprendre un autre état ; peut-être même, tout ce qui a été dit sur le métier de Jésus et de Joseph provient-il de cette signification symbolique que Justin a attachée à l'ouvrage de leurs mains. Cependant, la qualification de charpentier donnée à Joseph dans nos évangiles est sèche et brève ; nulle part elle n'est employée, dans le Nouveau Testament, d'une façon allégorique, elle n'y est, non plus, l'objet d'aucun détail plus précis. L'on ne peut donc pas contester que Joseph n'ait été charpentier ; quant à Jésus, on restera indécis sur la question de savoir s'il a partagé l'état de son père.

Dans quel état de fortune Jésus et ses parents se sont-ils trouvés ? Beaucoup de dissertations ont été consacrées à cet objet. Des théologiens orthodoxes ont soutenu que Jésus avait vécu dans une pauvreté profonde, et ils l'ont soutenu par des motifs dogmatiques et esthétiques. D'une part, on voulait avoir, même en ce point, le *status exinanitionis*, et d'autre part on voulait rendre tout-à-fait frappant le contraste entre la *forme de Dieu*, μορφὴ Θεοῦ, et la *forme d'esclave*, μορφὴ δούλου. L'opposition qu'exprime saint Paul (Phil. 2, 6 seq.), et le terme dont il se sert en disant que le Christ *fut mendiant*, ἐπτώχευσε (2, Cor. 8, 9), caractérisent seulement la vie obscure et pénible à laquelle il se soumit après sa préexistence céleste, au lieu de prendre le rôle de roi attribué au Messie par l'imagination des Juifs ; c'est un point qu'on peut encore regarder comme accordé (1). Jésus a dit de lui-même (Matth., 8, 20), qu'il n'avait pas *où reposer sa tête*, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ, et ce langage ne signifie peut-être que le sacrifice volontaire qu'il fit de la jouissance tranquille de son bien, pour se livrer à sa vie errante de Messie. Il ne reste donc plus qu'un renseignement (Luc, 2, 24),

(1) Voyez Hase, Leben Jesu, § 70 ; Winer, bibl. Realw. 1, S. 665.

c'est que Marie offrit des colombes pour sa purification; or, ce sacrifice est, d'après 3, Mos. 12, 8, le sacrifice des pauvres, et cela prouve du moins que l'auteur de ce chapitre ne s'est pas représenté les parents de Jésus dans une brillante position (1). Mais qui nous garantit que cet auteur n'a pas été, lui aussi, déterminé par des motifs non historiques à les supposer dans la pauvreté? D'un autre côté, la proposition inverse, à savoir que Jésus ait été dans l'aisance, ne repose pas davantage sur des indices qui se puissent soutenir; du moins nous n'invoquerons pas l'habit non cousu (2) dont parle Jean, 19, 23, avant d'avoir examiné de plus près ce qu'il en est de cet habit.

§ XLI.

Développement intellectuel de Jésus.

Les renseignements qui étaient excessivement incomplets sur l'existence extérieure de Jésus pendant sa jeunesse, manquent presque absolument sur son développement intellectuel. Luc place, dans l'histoire de l'enfance, une phrase indécise et qui se répète sur ses progrès intellectuels et sa croissance en sagesse, mais elle ne nous apprend rien que nous n'eussions pu supposer. Quant aux espérances que ses parents avaient eues de lui dès avant sa naissance, quant aux sentiments que sa mère en particulier avait exprimés à cette occasion, il n'y a aucune conclusion à en tirer, car ces espérances et expressions prétendues sont dépourvues du caractère historique. Nous avons examiné tout à l'heure le récit qui représente l'apparition de Jésus dans le Temple à l'âge de douze ans; mais ce récit nous donne plutôt un résultat, c'est-à-dire le développement précoce et spécial de son sentiment religieux, qu'il ne nous révèle les causes et les condi-

(1) Winer, l. c.

(2) C'est ce que font les deux théologiens nommés, l. cit.

tions qui favorisèrent ce développement. Du moins Luc nous apprend, 2, 41 (ce qui va sans dire de tout pieux israélite), que les parents de Jésus avaient l'habitude d'aller chaque année à Jérusalem pour la fête de Pâques. On peut donc croire que Jésus, depuis l'âge de douze ans, les y accompagna, et qu'il profita de l'excellente occasion de se former l'esprit au milieu du concours de Juifs et de judaïsans de tout pays et de toute opinion, d'apprendre à connaître l'état de son peuple et les faux principes des guides pharisiens, et d'étendre son regard au-delà des bornes étroites de la Palestine (1).

Jésus reçut-il l'instruction d'un rabbin, et, dans le cas de l'affirmative, jusqu'où cette instruction s'étendit-elle? Nos évangiles canoniques ne nous apprennent, non plus, rien là-dessus. De passages comme celui de Matthieu, 7, 29, où il est dit que Jésus avait enseigné, *non comme les scribes*, οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, il faut conclure simplement qu'il ne s'appropria pas la méthode des docteurs de la loi, mais il ne faut pas conclure qu'il n'avait pas reçu l'instruction d'un *scribe*, γραμματεύς. D'un autre côté, Jésus est appelé ῥαββὶ et ῥαββουνὶ, *mon maître*, non seulement par ses disciples (Matt., 26, 25. 49. Marc, 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16; comparez 1, 38. 40. 50) et par ceux qui implorent son secours (Marc, 10, 51); mais encore le *chef* pharisien, ἄρχων, Nicodème (Joh. 3, 2) ne lui refusa pas ce titre. Cependant ce n'est pas une raison pour croire qu'il eût reçu l'instruction scolastique d'un rabbin (2), car la salutation de ῥαββὶ, *mon maître*, et le droit de faire leçon dans la synagogue (Luc, 4, 16 seq.), circonstance de laquelle on s'est aussi appuyé, n'étaient pas seulement le privilége des rabbins gradués, et appartenaient à tout maître

(1) Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 273 ff.

(2) Paulus l. c. S. 275 ff, s'appuie sur ces circonstances.

qui avait fait ses preuves (1). Les ennemis de Jésus, et il ne les contredit pas (Joh., 7, 15), lui reprochèrent *de n'avoir pas été instruit dans les lettres*, γράμματα μὴ μεμαθηκώς; et l'étonnement qu'expriment les Nazaréens (Matth., 13, 54 seq.) en trouvant en lui une telle sagesse, montre qu'il n'était pas à leur connaissance qu'il eût fait quelque étude. A ces raisons on ne peut guère opposer ce que Jésus dit de lui-même en se représentant comme le modèle d'un *docteur de l'Écriture*, γραμματεὺς, formé pour le royaume de Dieu (Matth., 13, 52) (2); car cette expression signifie un docteur de l'écriture en général et non un docteur formé par l'école. Enfin Jésus montre, il est vrai, dans le discours de la montagne (Matth., 5 seq.) et dans le discours contre les Pharisiens (Matth. 23), une connaissance exacte des traditions doctrinales des rabbins et de leur abus (3), mais il put l'acquérir par les fréquents discours des Pharisiens au peuple, sans suivre un cours de leçons auprès d'eux. Ainsi, des données puisées dans les Évangiles et réunies ensemble il résulte, en dernière analyse, que Jésus n'avait pas traversé formellement les degrés d'une école rabbinique. Pourtant il faut considérer qu'il a été dans l'intérêt de la légende chrétienne de représenter Jésus comme indépendant de docteurs terrestres; ces données du Nouveau Testament sont donc, à leur tour, sujettes à des doutes, et l'on peut se laisser aller à la supposition que Jésus n'avait peut-être pas été aussi complétement étranger qu'on l'a prétendu à l'éducation littéraire de son peuple; mais, en l'absence de renseignements authentiques, la question doit rester indécise.

Différentes hypothèses, plus ou moins indépendantes des renseignements fournis par le Nouveau Testament, ont été faites, dans les temps anciens comme dans les temps moder-

(1) Comparez Hase, Leben Jesu, § 38; Neander L. J. Chr. S. 45 f.

(2) Paulus, l. c.

(3) Schœttgen invoque ces passages: Christus rabbinorum summus, dans *Horæ*, 2, p. 890 seq.

nes sur le développement intellectuel de Jésus; elles se partagent en deux classes principales et opposées suivant qu'elles appartiennent à l'opinion naturelle ou à l'opinion surnaturelle. En effet, l'opinion surnaturelle touchant la personne de Jésus a besoin de le représenter comme complétement unique dans son espèce, comme indépendant de toutes les influences extérieures et humaines, comme son seul précepteur ou plutôt comme enseigné de Dieu. Ainsi, toute supposition qui tendait à faire croire qu'il avait emprunté et appris quelque chose, dut être repoussée positivement, et par conséquent il fallut mettre dans le jour le plus éclatant les difficultés qui s'opposèrent au développement naturel de Jésus (1), et, pour exclure plus sûrement toute réceptivité, on fut enclin à signaler aussitôt que possible, dans Jésus, une spontanéité telle que nous la trouvons chez lui dans l'âge mûr. Cette activité spontanée est double, théorique et pratique. Quant au côté théorique, c'est-à-dire à la sagesse et à la connaissance, la tendance à mettre aussitôt que possible en lumière l'intelligence active de Jésus, se manifeste dans les passages des apocryphes qui ont été en partie cités plus haut et qui dépeignent Jésus dépassant ses maîtres longtemps avant sa douzième année; car, d'après un de ces livres, il avait parlé dès le berceau et s'était déclaré fils de Dieu (2); mais aussi, le côté pratique, c'est-à-dire cette activité d'un ordre supérieur qui fut attribuée à Jésus dans les années subséquentes et qui consiste dans l'accomplissement des miracles, est placée par les évangiles apocryphes dans sa première enfance et dans sa jeunesse. L'*Évangile de Thomas* ouvre, dès la cinquième année de Jésus, le récit de ses miracles (3), et l'*Évangile arabe de l'enfance* remplit le voyage d'Égypte

(1) C'est ce que fait par exemple Reinhard, dans son livre intitulé *Plan de Jésus*.

(2) Evangel. infant. arab. c. 1. p. 60 seq. dans Thilo, et les passages de ce même évangile et de l'*Evangile de Thomas*, qui ont été cités § XXXIX.

(3) Cap. 2, p. 278. Thilo.

d'une foule de miracles, que la mère de Jésus opère à l'aide des couches de son enfant ou de l'eau qui a servi à le laver (1). Les miracles que, d'après ces apocryphes, fait Jésus enfant et jeune garçon, sont, les uns analogues à ceux du Nouveau Testament, guérisons de malades et résurrections de morts; les autres sont complétement différents du type qui règne dans les évangiles canoniques, car ce sont des punitions extrêmement révoltantes qui frappent de paralysie ou même de mort quiconque contrarie, en quoi que ce soit, l'enfant Jésus (2), ou des imaginations complètement extravagantes, par exemple la vie donnée à des moineaux formés avec du limon (3).

L'opinion naturelle a eu un intérêt opposé qui s'est manifesté de bonne heure parmi les adversaires juifs et païens du christianisme, et qui a été d'expliquer, conformément aux lois de la causalité, l'apparition de Jésus, c'est-à-dire de l'expliquer d'après des apparitions semblables plus anciennes et contemporaines, et, par conséquent, de faire ressortir tout ce dont il dépendit et tout ce qu'il reçut. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, le sol spirituel était encore, parmi les païens comme parmi les Juifs, un sol surnaturel. A cette époque, quand on reprochait à Jésus de devoir sa connaissance et ses facultés d'apparence miraculeuse, non pas à lui-même et à Dieu, mais à une communication extérieure, on ne prétendait pas qu'il eût reçu d'autres hommes, par la voie ordinaire de l'instruction, une habileté et une sagesse tout humaines; ce n'était pas la forme que l'imputation devait prendre alors, et dans ce temps et sur ce sujet il ne pouvait être question de l'influence naturelle que les hommes exercent les uns sur les autres; mais à une influence divine et surnaturelle on opposa

(1) Cap. 10 seq.

(2) Par exemple l'*Evangile de Thomas*, c. 3-5. L'*Évangile arabe de l'enfance*, c. 46 seq.

(3) Evang. Thomæ, c. 2. Evangel. inf. arab. c. 36.



une influence monstrueuse et démoniaque, et l'on reprocha à Jésus d'avoir appris la magie dans sa jeunesse pour opérer ses miracles. De très bonne heure, on rattacha cette inculpation au voyage de ses parents en Egypte, cette ancienne patrie de la magie et des sciences occultes, et on la trouve, en effet, sous cette forme, aussi bien dans Celse que dans le Talmud. Celse fait dire entre autres choses à un Juif que Jésus s'était mis en service pour un salaire dans l'Egypte, qu'il avait su y apprendre quelques artifices de sorcellerie, et qu'à son retour il s'était orgueilleusement donné pour un Dieu (1). Le Talmud en fait l'élève d'un membre du Sanhédrin juif, et suppose qu'il voyagea en Egypte avec cet homme, et qu'il en rapporta, en Palestine, des formules de magie (2).

L'explication purement naturelle du développement intellectuel de Jésus ne pouvait être conçue que dans les temps modernes. Maintenant, Jésus s'est-il formé exclusivement sur l'un des éléments que fournissait son époque, ou est-il le produit de l'action simultanée de tous ces éléments? Tient-on, en face de ces actions extérieures, compte des dispositions intérieures et de la vocation spontanée de Jésus, ou bien laisse-t-on trop dans l'ombre ces conditions? Tels sont les points sur lesquels se partage principalement l'explication naturelle.

Dans tous les cas, la base du développement intellectuel

(1) Orig. c. Cels. 1, 28 : καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.

(2) Sanhedr. f. 107, 2 : — *R. Josua f. Perachja et* ישו *(Jesus) Alexandriam Ægypti profecti sunt...* ישו *(Jesus) ex illo tempore magiam exercuit, et Israelitas adpe ssima quævis perduxit.* C'est un anachronisme considérable; car ce Josoa Ben Perachja a vécu un siècle auparavant. Voyez Jost, Geschichte der Isr. 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhænge). Schabbath, f. 104, 2 : Traditin est, R. Eliesērem dixisse ad viros doctos : annon f. Satdæ (id est Jesus) magiam ex Ægypto addnxit per incisionem in carne sua factam? Voyez Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 697 seq.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

de Jésus a été dans les écritures sacrées de son peuple. Les discours qui ont été conservés dans les évangiles portent témoignage qu'il les avait étudiées avec zèle, et qu'il y avait pénétré profondément. La source de ses sentiments comme Messie paraît être dans Isaïe et dans Daniel. C'étaient surtout les écrits des prophètes ainsi que les psaumes, qui portaient l'esprit vers une religion spirituelle, et qui l'élevaient au dessus du particularisme du commun des Juifs.

Parmi les éléments d'instruction qui se trouvaient alors dans la patrie de Jésus, il faut compter les trois sectes qui se partageaient la vie spirituelle des ses contemporains. Les Pharisiens, combattus plus tard avec tant de force par Jésus, paraissent ne pouvoir être considérés que comme ayant agi sur lui négativement; cependant, à côté de leur attachement aux traditions, de leur pédantisme légal, de leur bigotisme et de leur hypocrisie qui inspiraient à Jésus de la répulsion, ils avaient la croyance aux anges et à l'immortalité; ils admettaient uniformément un développement continu de la religion juive après Moïse; et c'étaient là autant de points auxquels Jésus se rattachait. Mais ces opinions n'étaient propres aux Pharisiens que dans leur opposition contre les Saducéens, et du reste elles leur étaient communes avec tous les Juifs orthodoxes. Ainsi, il faudra s'en tenir à penser que l'influence de la secte pharisienne sur le développement de Jésus a été essentiellement négative.

Dans ses discours, il manifeste moins d'opposition contre le saducéisme, avec lequel il est même d'accord pour rejeter la tradition et l'hypocrisie des Pharisiens; aussi, quelques savants ont-ils voulu trouver, pour lui, une école dans cette secte (1). Mais cet accord contre les aberrations des Pharisiens est purement négatif, et il part, chez Jésus, d'un tout autre principe que chez les Saducéens. Il est d'ailleurs mis

(1) Par exemple, Des Côtes, Schutzschrift für Jesus von Nazaret, S. 128 ff.

complétement dans l'ombre par le contraste que la disposition de Jésus et sa manière d'envisager le monde forment avec leur froideur religieuse et leur incrédulité à l'immortalité de l'âme et à l'existence des esprits. Il est vrai qu'une polémique contre les Saducéens ne se manifeste pas dans les évangiles, mais il est facile de s'en rendre raison : cette secte exerçait peu d'influence sur les cercles avec lesquels Jésus était immédiatement en contact; elle avait ses partisans dans les rangs élevés de la société (1).

Une seule des sectes juives alors existantes peut faire naître sérieusement la question de savoir s'il ne faut pas lui attribuer une influence décisive sur le développement de Jésus et sur son apparition, c'est la secte de Esséniens (2). Dans le siècle dernier, on aimait beaucoup à dériver le christianisme de l'essénisme; non seulement des déistes anglais, et, parmi les Allemands, Bahrdt et Venturini, mais encore des théologiens comme Stäudlin, partagèrent cette opinion (3). A l'époque de la franc-maçonnerie et des ordres secrets, on se complaisait à ranger aussi dans cette catégorie le plus ancien christianisme. En même temps, rien ne semblait plus propre que le mystère d'une loge essénienne pour expliquer la disparition soudaine de Jésus après les scènes brillantes de son enfance et de sa jeunesse, et, plus tard, après sa résurrection. De même encore, outre le précurseur Jean-Baptiste, on considéra, comme des membres de la confrérie essénienne, les deux hommes qui parurent sur la montagne de la transfiguration, et les anges habillés de blanc qui se montrèrent sur son tombeau, et l'on expliqua aussi plusieurs cures de Jésus et des apôtres, par les traditions médicales des Esséniens.

(1) Neander, L. J. Ch. S. 39 ff.

(2) Voyez Josèphe, B. j. 2, 8, 2—13. Antiq. 18, 1 5. Comparez Philon : *quod omnis probus liber* et son livre *De vita contemplativa*.

(3) Cette opinion est développée avec réflexion dans Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 570 ff., et d'une manière romanesque dans l'*Histoire du grand prophète de Nazaret*, 1er volume.

Indépendamment de ces idées favorites d'un temps passé, il y a véritablement quelques traits essentiels qui paraissent indiquer une relation plus étroite entre l'essénisme et le christianisme. Au premier rang, il faut placer la défense de prêter un serment, et la communauté des biens. A la défense de prêter serment, se rattachaient essentiellement la fidélité, l'esprit de paix, et l'obéissance pour toute autorité; à la communauté des biens, le mépris des richesses, et la coutume de voyager sans aucunes provisions. Ces traits et d'autres, tels que les repas sacrés faits en commun, le rejet des sacrifices sanglants et de l'esclavage, ont tant de ressemblance avec le christianisme, que déjà Eusèbe considérait comme des chrétiens les Thérapeutes égyptiens, analogues aux Esséniens (1). Mais à côté, il y a des différences très essentielles qu'il ne faut pas négliger: nous n'y compterons pas, si l'on veut, *le mépris du mariage*, ὑπεροψία γάμου, attendu que Josèphe ne l'attribue qu'à une partie des Esséniens; mais leur ascétisme, la rigueur avec laquelle ils célébraient la fête du sabbat, les purifications et d'autres usages superstitieux, leur attachement au nom des anges, et surtout le mystère qu'ils affectaient, leur esprit monacal, rétréci et exclusif, tout cela était étranger et même opposé aux tendances de Jésus. En outre, il n'est nulle part question des Esséniens dans le Nouveau Testament. La contribution de cette secte au développement de Jésus doit donc être bornée à l'influence incertaine qu'ont dû exercer sur lui les relations qu'il a pu avoir çà et là avec des Esséniens (2).

Des éléments non judaïques, ou du moins extra-palestins, ont-ils agi aussi sur Jésus? Des païens établis dans la *Galilée des gentils*, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, il y avait difficilement quelque chose à apprendre, si ce n'est de la patience,

(1) H. E. 2, 16, seq.

(2) Comparez Bengel, Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem Essæismus abzuleiten, dans Flatt's Magazin, 7, S. 126 ff.; Neander, L. J. Ch. S. 41 ff.

lorsqu'on avait des rapports fréquents avec eux. Mais, dans les fêtes de Jérusalem, on rencontrait non seulement des Juifs étrangers, qui, comme les Alexandrins et les Cyrénaïques par exemple, y avaient des synagogues (A. Ap., 6, 9), mais encore des païens remplis de piété (Joh., 12, 60), et la fréquentation de ces derniers a contribué à agrandir l'horizon de Jésus et à spiritualiser ses idées. Cela est conforme, comme je l'ai déjà remarqué plus haut, à toute la vraisemblance historique (1).

Mais pourquoi, en l'absence de renseignements positifs, chercher péniblement des traces incertaines d'une influence que les éléments de culture existants au temps de Jésus ont pu exercer sur lui, et pourquoi surtout écarte-t-on, d'nn autre côté, ces recherches avec tant d'anxiété? Il faut toujours que le génie fasse tomber une étincelle pour allumer la flamme qui jettera la statue dans le moule; et, quelle que fût la masse de matériaux spirituels préparés d'avance, l'intervention de Jésus ne sera ni d'une explication plus facile ni d'un mérite moins grand. Jésus aurait-il épuisé toutes les sources d'instruction de son temps, il n'en est pas moins vrai que, chez les grands hommes, une faculté compréhensive de recevoir n'est que le revers de leur puissante faculté d'agir. Qu'il doive à l'essénisme, à l'alexandrinisme, à toutes écoles et tendances que l'on voudra, bien plus que ce que nous pouvons indiquer, et encore avec combien d'incertitude, aucun de ces éléments ne suffisait, même de loin, pour faire une révolution dans le monde; et, le ferment nécessaire à une si grande œuvre, il n'a pu le puiser que dans les profondeurs de son âme (2).

(1) Cette donnée est exagérée dans Bahrdt, Briefe über die Bibel, zweites Bdchn. 18ter, 20ster Brief und ff. 4ter Bdchn., 49ster Brief.

(2) Comparez Paulus, l. c. 1, a, 273 ff.; Planck, Geschichte des Christenthums, in der Periode seiner ersten Einführung, 1, S. 84; De Wette, bibl. Dogm., § 212; Hase, L. J. § 33; Winer, bibl. Realw., S. 677 f.; Neander, L. J. Ch., S. 38 ff.

Mais il n'a pas encore été question de l'apparition d'un homme qui, d'après nos évangiles, a influé de la manière la plus décisive sur le développement du rôle de Jésus, je veux parler de Jean-Baptiste. Il n'est fait mention de l'action de cet homme qu'au moment du baptême, et de l'apparition de Jésus sur la scène publique. En conséquence, ce qui le regarde, lui et ses rapports avec Jésus, étant étranger à cette première section, formera le début de la seconde.

VIE
DE JÉSUS.

TOME I.

PARIS. IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
Rue Jacob, n° 30.